UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

Tomás de Aquino: Comentario a *Metafísica* VI y IX.
Texto bilingüe, estudio preliminar y notas.

Álvaro Berrocal Sarnelli

Murcia, 2018

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR

I. Biografía intelectual de Tomás de Aquino 7

1. Primeros años 7
2. Universitario en Colonia 11
3. El primer magisterio en París 12
4. La corte Pontificia de Orvieto y Roma 14
5. Segundo magisterio en París 18
6. Últimos años y muerte 22

II. Comentarios a Aristóteles 27

1. Introducción 27
2. Los doce comentarios a la obra aristotélica 29
   a) Comentarios a textos sobre lógica 29
   b) Comentarios a textos sobre ciencias físicas 31
   c) Comentarios a textos sobre ciencias biológicas 34
   d) Comentarios a textos sobre filosofía práctica 37

III. El comentario a la *Metafísica* 41

1. Autenticidad 41
2. Cronología 44
3. Contenido 47
   a) El objeto propio de la metafísica según Tomás de Aquino 47
   b) La estructura de la Metafísica a través del comentario de Tomás 49

IV. Los libros VI y IX del comentario tomista 53

1. Unidad temática 53
2. Principales temas 55
   a) La diferencia entre la Filosofía primera y las otras ciencias 55
   b) Los sentidos de ser 59
   c) Potencia y acto 63
   d) Enérgeia teleía (actus perfectus) 70

V. Observaciones a nuestra traducción 75

VI. Breve glosario de términos 77

EL COMENTARIO DE TOMÁS DE AQUINO

Libro VI. Los sentidos de ser 81
Lección 1. La clasificación de las ciencias teóricas 81
Lección 2. Los sentidos de ser. Existente por coincidencia 107
Lección 3. La causalidad coincidental 129
Lección 4. Ser veritativo 155

Libro IX. Potencia y acto 171
Lección 1. Potencia como principio del cambio 171
Lección 2. Potencias racionales y potencias irracionales 187
Lección 3. La polémica antimegárica 197
Lección 4. Diversidad de actos según la diversidad de potencias 217
Lección 5. Sentidos de acto 227
Lección 6. Estar en potencia y estar en acto 237
Lección 7. Prioridad del acto según el concepto y según el tiempo 249
Lección 8. Prioridad del acto sobre la potencia según la substancia 261
Lección 9. Prioridad del acto sobre la potencia en lo incorruptible 273
Lección 10. Potencia y acto en el bien y el mal 287
Lección 11. Potencia y acto en relación a la verdad y falsedad 299

Bibliografía 321

Riassunto e conclusioni 327

ESTUDIO PRELIMINAR

I. BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE TOMÁS DE AQUINO

El recorrido vital de Tomás de Aquino ha sido suficientemente investigado y es de sobra conocido. Ya desde la edición en 1911 del compendio realizado por Dominic Prümmer, a partir de las tres primeras biografías: la de Pedro Calo, la de Guillermo de Tocco y la de Bernardo Guidonis, poseemos una idea bastante aproximada de lo que debió de ser su vida[1]. Tenemos, además, las grandes biografías de Weisheipl y Torrell a las que, en los últimos años, se ha unido un buen trabajo realizado por el profesor Eudaldo Forment.

Sería vano y quedaría lejos de la intención de este trabajo, por tanto, escribir de nuevo una biografía de Tomás de Aquino. En estas páginas, sin embargo, intentaremos desarrollar una biografía intelectual de nuestro autor, centrada en los pasos formativos que le llevaron a comentar y desarrollar el pensamiento de Aristóteles en general, y la *Metafísica* en particular. Nos centraremos, por lo tanto, en las influencias y motivaciones que pudieron ir conduciendo sus planteamientos hacia la necesidad de comentar la *Metafísica* de Aristóteles.

1. Primeros años

La formación religiosa e intelectual de Tomás comenzó en Montecassino, tras el tratado de San Germano[2], cuando él contaba cinco años. Permanecería allí desde 1230 hasta 1239. El abad del monasterio era en aquella época Landolfo Sinibaldi[3]. Su primer aprendizaje lo constituyó, probablemente, el espíritu benedictino, la lectura, la escritura del napolitano y la gramática y el latín. En la abadía de Montecassino, lo más probable es que la gramática se aprendiera con el *Prisciliano menor*, junto con los *Barbarismos* de Donato[4]. Debió aprender, además, los rudimentos de las matemáticas, armonía y partes de la Biblia como

[1] Forment, Santo Tomás, p.XIII.

[2] Dicho tratado pone fin a algunos de los conflictos entre el Papa Gregorio IX y Federico II. A través del mismo, las fuerzas imperiales abandonaron los Estados Pontificios y devolvieron los teritorios de Sicilia.

[3] Torrell, Jean-Pierre, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona, 2002, p.23.

[4] Weisheipl, James A., *Tomás de Aquino, vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994, p.31.

los Salmos[5]. Es posible que algunos aspectos fundamentales de la metodología de Tomás quedasen constituidos en este primer acercamiento al estudio. Es también razonable pensar que algunos rasgos constitutivos del carácter del Aquinate se formaron al calor de Montecassino. Tolomeo de Lucca[6] sostiene, además, que Tomás salió de la abadía con un notable dominio de la lógica y las ciencias naturales, pero probablemente está adelantando acontecimientos que, en realidad, se producirán algo después, durante su estancia en Nápoles.

En 1236 muere el abad Sinibaldi, y no se elige uno nuevo hasta inicios de 1239. Por consejo de éste, los padres de Tomás deciden enviarlo a Nápoles para que amplíe sus estudios. Allí se inscribe en el *studium generale* en otoño del mismo año. Esta institución había sido fundada por el Emperador Federico II (*Stupor Mundi*), con el fin de formar funcionarios imperiales. Fue fundado para competir con el Estudio Pontificio de Bolonia, y fue la primera universidad estatal erigida en beneficio del Estado y fue por eso, fundamentalmente, una escuela de derecho con otras pequeñas escuelas anejas. En esta nueva institución, Tomás estudiaría Artes y Filosofía, como condición previa para estudiar teología[7]. En Nápoles estudió, pues, la filosofía natural de Aristóteles, en un momento en que los estudiantes lo tenían prohibido[8]. Así podemos decir que, con toda probabilidad, estudió los *Libri naturales* y también la *Metafísica*, que en el siglo XIII aún se agrupaba dentro de las teorías naturales. Guillermo de Tocco[9] nos ha transmitido el nombre de dos de los maestros de Tomás en Nápoles: el Maestro Martín le habría enseñado la gramática y la lógica[10], y el Maestro Pedro de Hibernia, las Ciencias Naturales.

---

[5] Forment, *Santo Tomás* p.40.

[6] Tolomeo de Lucca, *Historia ecclesiastica,* Muratori, Milano, 1724, lib. 22 cap.20.

[7] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.24.

[8] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.35.

[9] Tocco, Guillermo de, *Vita S. Thomae Aquinatis*, apud Prümmer, D. (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, E. Privat, Tolosa, 1911-1924; fasc. 3, p.70.

[10] Probablemente Martinus Dacus, según señala Heinrich Roos en 1952 en *Die Modi Significandi des Martinus de Dacia*. Parece que sería un maestro que dejó un fuerte recuerdo en Tomás pues en su comentario a las *Sentencias* recurrirá a él como ejemplo. Utilizará en los ejemplos *Martinus* donde la Tradición ha solido escribir Sócrates o Tulio.

Es cierto que el ambiente general de la ciudad de Nápoles en el ámbito de la filosofía probablemente se movía dentro de lo que podemos llamar el agustinismo avicenizado. Esto es, en esencia, una filosofía de corte agustiniano, matizada con lo que se consideraba en ese momento la lectura canónica de Aristóteles, que es la que obtenemos a través de Avicena. Sin embargo, la presencia de Pedro de Hibernia pudo haber sido bastante relevante para el joven Tomás. La corte de Federico II fue un centro importante para los estudios aristotélicos y especialmente averroístas, favoreciendo las traducciones de los comentaristas griegos y árabes.

De Pedro de Hibernia sabemos que escribió un comentario de la *Isagoge* de Porfirio y del *Peri hermeneias*[11], así como del *De logitudine et brevitate vitae*[12]. Puede decirse que Tomás estuvo sometido más directamente a una influencia aristotélica de la que habría constituido el solo influjo de san Alberto. Así Tomás podría haber desarrollado un gusto filosófico por el comentario literal de Aristóteles al modo averroísta en lugar de la mera perífrasis propia de Avicena. Sabemos que la forma de argumentar de Pedro provenía de una visión típicamente aristotélica, como se hace patente en la disputa que tuvo lugar entre 1258 y 1266 ante el Rey Manfredo de Sicilia[13].

Es desde luego relevante si el joven Tomás percibió esa inclinación hacia el averroismo y si la recibió en algún sentido de Pedro de Hibernia. Sin embargo, también es importante que podamos apercibirnos de que se trataba de temas que ya estaban en discusión y ya estaban en boga entre las personas que empezaron a rodear a Tomás.

Es también en Nápoles donde Tomás contactó por primera vez con los dos únicos Dominicos que Federico II permitía permanecer en la ciudad en ese momento: Juan de San Giuliano, y el prior del convento de San Domenico Maggiore, Tomás de Lentini, que será quien le impondría el hábito tras su

[11] Tocco, *Vita S. Thomae* p.70.

[12] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.38.

[13] Crowe, M.B., "Peter of Ireland Teacher of St Thomas Aquinas" on *Studies: An Irish Quarterly Review*, Vol. 45, No. 180, (Winter, 1956) pp. 443-456.

decisión de unirse a la Orden. A principios de 1244, con 18 años Tomás solicita el ingreso en la Orden Dominicana. Dado el reciente fallecimiento de su padre, el día de Nochebuena del año anterior, y la escasa influencia de la Orden, pide su admisión sin que su familia se entere. Aunque su formación exigía que se quedase un año estudiando en Nápoles, los dominicos, escarmentados por un precedente en el que su convento había sido saqueado tras la toma de hábitos de un joven noble, envían a Tomás de viaje a Santa Sabina en Roma[14] en compañía de Juan el Teutónico, general de la orden, y otros tres acompañantes. Allí se encontrará con fray Humberto de Romans que sería, en 1255, el quinto maestro general[15]. Su madre, Teodora, instituida en cabeza de familia, parte en su persecución. Cuando ésta llega a Roma, la comitiva encabezada por Juan el Teutónico ha salido camino de Bolonia para participar en el Capítulo de Pentecostés de 1244.

El episodio del secuestro por parte de sus hermanos es bien conocido. Doña Teodora escribe a sus hijos, que están al servicio del emperador en Aquapendente, cerca de Orvieto, pidiéndoles que lo intercepten y lo traigan de vuelta. Así, su hermano Reinaldo y Pedro de la Viña[16], consejero de Federico II, lo capturan y lo trasladan al castillo de Montesangiovanni, e inmediatamente a Montecassino. El objetivo de la reclusión es intentar persuadirle de abandonar la Orden Dominicana.

No se trató de una privación absoluta de la libertad de movimiento, sino más bien una suerte de residencia forzosa, pues tenía libertad para entrar, salir, recibir vistas, etc. Sabemos que Tomás aprovechó este tiempo para rezar, leer la Biblia y estudiar profundamente las *Sentencias* de Pedro Lombardo[17]. Durante la reclusión, entre mayo de 1244 y otoño de 1245, Tomás habría escrito una pequeña obra sobre las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles, que le había proporcionado fray Juan de San Julián.

---

[14] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.28.

[15] Forment, *Santo Tomás de Aquino*, p.142.

[16] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.29.

[17] Tocco, *Vita S. Thomae*, p.74: "Deus miserator illuxit; quod ibi Bibliam perlegit, et textum Sententiarum didicit; et tractatum fallaciarum Aristotelis, ut dicitur, compilavit, atque sorores suas sacras litteras pro praesagio sui magistratus instruxit".

2. Universitario en Colonia

La huida del castillo descolgándose por la ventana es probablemente un paralelismo poético con San Pablo[18], más probable es, como señala Tocco, que viendo la fuerte resolución de Tomás, la familia lo dejase volver al convento de Nápoles después de poco más de un año o al menos permitiera la huida paulina[19].

Una vez reincorporado a la actividad de la Orden, es enviado a Roma para reunirse con Juan el Teutónico al que acompaña al Capítulo General de la Orden que se celebraba en París en 1246. Tomás permanecería en París para terminar sus estudios de noviciado y comenzar sus estudios de Teología, hasta inicios de 1248. Probablemente es en estos años cuando Tomás entra en contacto con los cursos de Teología de Alberto Magno[20], al que acompañará a Colonia como ayudante a finales de junio de 1248. La Orden de Predicadores decidió establecer un Estudio General en Colonia a cargo de Alberto[21]. Santo Tomás tomó lecciones de Alberto sobre *Los nombres divinos* de Dionisio Aeropagita, de gran contenido neoplatónico, así como de la *Ética a Nicómaco*, pese a que no tenía obligación, al haber terminado su formación filosófica. En este momento, bajo la dirección de San Alberto, Tomás comienza a despuntar claramente en cuanto a sus capacidades intelectuales y disciplina en el estudio[22]. De esta época son la mayoría de anécdotas que acabarían valiéndole el apodo de *Buey mudo*, sobrenombre que recibió no sólo por su complexión física, sino también por su actitud callada e introvertida.

Alberto Magno es una influencia de vital importancia en la formación intelectual de Tomás. San Alberto es un convencido aviceniano, así como un lector

---

[18] 2 Cor 11, 32ss.

[19] Tocco, *Vita S. Thomae,* p.77: "Cuius dum provida mater sua vidit, quod deberet impleri in filio, quod per heremitam praedictum fuerat, Spiritu revelante divino; ne videretur juvenis constantiam, sed Dei providentiam impugnare, dissimulata prudenter custodia, permisit ipsum de fenestra castri per funem deponi".

[20] Guidonis, Bernardo, *Legenda* apud Prümmer, D. (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, E. Privat, Tolosa, 1911-1924, p. 176: "Deinde mittitur in coloniam ubi sub Domino fratre Alberto theutonico ordinis predicatorum magno doctore tam in philosophicis quam in divinis florebat studium generale".

[21] Forment, *Santo Tomás de Aquino*, p.207.

[22] Guidonis, *Legenda*, p. 177: "De quo admirans predictus studens, magistro studentium ait: Iste thomas de regno magnus est in scientia, nam hodie tam sufficienter mihi repetiit lectionem, quod ex ore ejus melius intellexi, quam cum eam ex magistri ore suscepi".

crítico de Averroes (precisamente en 1252 escribe su *De unitate intellectus contra Averroem*). Podríamos caracterizar su pensamiento como un agustinismo avicenizante, cuya principal característica sería la "ausencia de una distinción formal entre el ámbito de la teología y el de la filosofía, es decir, entre el orden de las verdades racionales y el de las verdades reveladas[23]". Se trata de una síntesis de pensamiento agustiniano influenciada fuertemente por lo que podríamos llamar "peripatetismo", esto es, la lectura de Aristóteles transformada por los intérpretes griegos, árabes y latinos conocidos hasta el momento. Este agustinismo avicenizante se sustenta fundamentalmente en una preeminencia de la noción de bien sobre la noción de verdad, pareja a una preeminencia de la voluntad sobre la inteligencia. Así como una completa individualidad del alma de manera independiente a su unión al cuerpo[24]. En teología acepta, en general, los puntos de vista platónicos filtrados por san Agustín, Pseudo Dionisio, Avicena, etc[25]. Cuando Tomás entra en contacto con él, Alberto se encuentra dando clase de filosofía moral, pese a ser Doctor en Teología, ya que ningún maestro en teología se habría dignado a dar clase de filosofía, pues la minusvaloraban considerándola un saber menor.

3. El primer magisterio en París

Hacia finales de 1251, el Maestro General de los Dominicos, Juan el Teutónico, pide a Alberto que le recomiende un teólogo joven y capacitado para enseñar como bachiller en París[26]. Tomás es elegido para esa labor, pese a que su juventud, 27 años, era considerada por el propio Maestro General como un obstáculo. En septiembre de 1252, Tomás comienza la enseñanza de las

---

[23] Mandonnet, Pierre, O. P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin du XIIIe siècle*, Fribourg, Librairie de l'Université, 1899, p.65.

[24] Wulf, Maurice de «Augustinisme et aristotélisme au XIIIe siècle. Contribution à la classification des écoles scolastiques», *Revue néo-scolastique*, 8e année, 30, 1901, pp. 157.

[25] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.67.

[26] Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, p.80: "Post haec autem cum Frater Thomas sic mirabiliter in scientia et in vita proficeret, et Magistro Alberto ex commissione Reverendi Patris, Fratris Joannis, Magistri Ordinis incumberet ut Parisiensi studio de sufficienti bachallario provideret, Magister predicti sui discipuli praevidens velocem in doctrina profectum, persuasit per litteras praedicto Magistro, ut de Fr. Thoma de Aquino pro bachallario in praedicto studio provideret, describens ejus sufficientiam in scientia et vita".

Sentencias como bachiller bíblico, bajo la responsabilidad del maestro Elías Brunet de Bergerac, que ocupaba la plaza que Alberto Magno había dejado vacante. Ante este reto, Tomás estaba temeroso, se sentía intimidado y convencido de su propia insuficiencia[27]. A pesar de ese temor inicial, Tomás leyó las *Sentencias* de Pedro Lombardo durante 4 años en París, que resultaron de gran turbulencia y vicisitud.

Las *Sentencias* constituyen una equilibrada combinación de las autoridades patrísticas y bíblicas (Teología positiva), a la que se añade un razonamiento especulativo propio de la nueva generación de filósofos y teólogos escolásticos. Para su docencia, Santo Tomás se apoya en los cursos de Alberto que había recibido y en los que había colaborado. Fruto de esta enseñanza es su *Scriptum super Sententiis*, que terminará ya siendo maestro en teología. Weisheipl Señala que el *Scriptum* es una obra con la que se culmina su etapa formativa[28]. Se trata de una gran obra, pero no representa el pensamiento definitivo y maduro del autor. Más tarde de hecho, abandonará algunas de sus posiciones generando discrepancias entre el *Scriptum* y la *Summa Theologiae*. La principal virtud del comentario es, sin duda, la gran capacidad de síntesis y sistematización de la que hace gala el Aquinate, elaborando una brillantísima *divisio textus* y organizando después la materia en *quaestiones*, divididas algunas de ellas a su vez en *quaestiunculae*. Esta labor con el texto de Lombardo marcará una forma de trabajar que encontraremos en los comentarios a las obras de Aristóteles.

Entre finales de 1255 y comienzos de 1256, en el punto álgido de la polémica contra los dominicos, Santo Tomás recibe la orden de sus superiores de obtener su título de maestro en teología. Entre el 3 de marzo y el 17 de junio de 1256, promociona a maestro en teología o *Magister in Sacra Pagina*, cuyas funciones habían sido enunciadas a finales del siglo XII por Pedro le Chantre: *legere*, *disputare*, *praedicare*[29].

---

[27] Guidonis, *Legenda*, p. 179: "Qui ut vere humilis cepit se humiliter excusare pretendens insufficientiam scientie et etatis. Erat enim tunc etatis incipiens quasi annorum triginta. Sed prevaluit virtus obedientie et humilitatis, dum non refragatur mandato, ex utraque meritum acquiritur copiosum".

[28] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, 1994, p.96.

[29] Pedro le Chantre, *Verbum abbreviatum*, apud Migne, Jaques-Paul, *Patrologia Latina*, 205, 25.

Con *legere*, Pedro le Chantre se refiere a leer la Santa Escritura y comentarla versículo a versículo de manera detallada y profunda, menos superficial que la lectura cursiva de los bachilleres. *Disputare,* se refiere a una forma de enseñar del maestro consistente en la proposición de un tema, al que se aportaban objeciones y respuestas de manera ordenada. Representa un estadio posterior y más perfecto que la mera lectura. Acerca de la predicación, *praedicare*, Pedro le Chantre afirma: "Después de la lectura de la Escritura, y después del examen de los puntos dudosos advertidos gracias a la disputa, es cuando hay que predicar, y no antes" [30]. Así pues, la predicación se considera el culmen de la labor del maestro en teología, y las otras partes obran como propedéutica para ella.

Fruto de toda esta labor, Santo Tomás produce obras destacables de corte escriturístico como la *Expositio super Isaiam* o la que escribe acerca del Evangelio de San Mateo[31]. En este período culmina también el comentario a las *Sentencias,* así como obras filosóficas como *Sobre el ente y la esencia*, en el que ya se encuentran las líneas generales de lo que será su visión metafísica. Un hito importante de este momento es el inicio de la *Summa contra gentiles*, que también posee un fuerte contenido apologético, lo que se pone en relación con los tres deberes del maestro en teología antes mencionados.

4. La corte Pontificia de Orvieto y Roma

En 1259, Tomás ha cumplido 34 años y lleva siete en París (4 como Bachiller y 3 como Maestro). En junio de ese mismo año, se celebra el capítulo general de los dominicos en Valenciennes[32], al que Tomás asiste junto con Alberto Magno y otros destacados dominicos como Bonhomme el Bretón o Pedro de Tarantasia. El objeto del capítulo era favorecer la vida intelectual dentro de la Orden, conforme a la primera intención de Santo Domingo.

Tras el capítulo, probablemente Tomás regresara a París y es posible que

[30] Pedro le Chantre, *Verbum abbreviatum*, 205, 25 A-B.

[31] Forment, *Santo Tomás de Aquino,* p.327.

[32] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.115.

aún impartiese clase hasta el 29 de junio, pero es ya el final de su período parisino. En este momento, se le pide que regrese a Italia. La razón no está del todo clara y el destino exacto tampoco, aunque parece que lo más lógico es que regresara a su primer convento en Nápoles. Sin embargo, se puede asegurar que en este momento Fray Reginaldo de Piperno, cuyo convento asignado era, precisamente, el de Nápoles, ya obraba como su secretario (*socius*) [33]. Reginaldo se convirtió, no obstante, en mucho más que su asistente administrativo, llegó a ser su confidente, confesor y amigo.

Fue entonces nombrado Predicador General, lo que convertía a Tomás en miembro de pleno derecho de los Capítulos Provinciales y le imponía la obligación de participar en sus sesiones. Por esta razón, y por las actas de dichos capítulos[34], sabemos que, entre 1261 y 1265, se desplazó con bastante asiduidad. También sabemos, a través de Tocco, que prefería quedarse en contemplación a realizar tantos viajes, pero estuvo siempre a disposición de la Orden[35]. El 14 de septiembre de 1261, Santo Tomás es nombrado por el capítulo de la provincia romana, lector en el convento de Orvieto. Ese cargo se instituía para asegurar la formación permanente de los frailes según la recomendación del Capítulo General de Valenciennes de dos años antes.

Al papa Urbano IV le complacía rodearse de religiosos intelectuales[36]. En la corte de Orvieto, además de San Alberto y Santo Tomás, se encontrará también el matemático Juan Campano de Novara y, aunque no hay información que lo pruebe, es posible que también Guillermo de Moerbeke estuviera allí. En este momento, Guillermo debía encontrarse ya sumido en los trabajos de traducción de los textos de Aristóteles, cuyo uso será fundamental para los comentarios de Tomás.

En paralelo a la enseñanza, Tomás comenta también algunas obras de contenido escriturístico. El *Comentario al libro de Job*, realizado en el cuarto

[33] Forment, *Santo Tomás de Aquino*, p.337.

[34] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.135.

[35] Tocco , *Vita S. Thomae Aquinatis*, p.98.

[36] Forment, *Santo Tomás de Aquino*, p.347.

trimestre de 1261, es uno de los más importantes. En él trata acerca del misterio de la Providencia, tema que comparte con el tercer libro de la *Suma contra gentiles*, escrito más o menos al mismo tiempo. Fueron años de mucho y rápido trabajo para Tomás. En tan solo cinco años desde que dejó París, compuso la *Suma contra gentiles*, el *Comentario del libro de Job*, una buena parte de la llamada *Catena aurea*, y toda una serie de opúsculos teológicos y otros encargos que intentaban resolver problemas y polémicas de su tiempo[37].

En 1265, con 40 años, recibe el encargo de abrir un *studium generale* en Roma, eligiendo él mismo el lugar que considerase adecuado: en este caso, el Convento de Santa Sabina en Roma. Allí formaría a religiosos elegidos para ese fin en toda la provincia. Tomás tenía, no obstante, la autoridad de enviarlos de vuelta a sus respectivos conventos si no estaba satisfecho con sus estudios. Este *studium* era bastante modesto y no se podía comparar con otros centros europeos de gran renombre, tanto dentro como fuera del ámbito de la Orden[38]. Boyle señala que se le podría llamar más bien *studium personale*, puesto que se constituyó como un medio de dar libertad a Tomás para organizar la formación de los religiosos según estimase oportuno[39].

Este momento, se produjo una situación fundamental para el desarrollo del pensamiento y la obra de Santo Tomás. En este nuevo contexto, probablemente el Aquinate comenzara enseñando por medio de las *Sentencias*, tal como él mismo había aprendido y enseñado con anterioridad. Se sostiene también que, probablemente, comenzara entonces a preparar un segundo comentario a las *Sentencias*[40]. Sin embargo, viendo la insuficiencia de las *Sentencias* para poder cumplir la labor formativa propuesta, Tomás intenta colmar la laguna dogmática que existía en la teología moral; para ello comienza la redacción de la que será su obra cumbre: la *Summa Theologiae*. Se trata de superar, de algún modo, el

[37] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.159.

[38] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.163.

[39] Boyle, Leonard E., *The setting of the Summa Theologiae of St. Thomas*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Ontario, 1982, p.15-18.

[40] Forment, *Santo Tomás de Aquino,* p.401.

método excesivamente escriturístico y basado en la autoridad, propio de las *Sentencias*, para buscar un método que se apoye, sobre todo, en la razón.

El fin didáctico y sistematizador de la obra queda claro en el propio prólogo de Santo Tomás, en el que la presenta como una herramienta para el estudio y formación de los religiosos:

> "El doctor de la verdad católica tiene por misión no sólo ampliar y profundizar los conocimientos de los iniciados, sino también enseñar y poner las bases a los que son incipientes, según lo que dice el Apóstol en 1Cor 3,1-2: Como a párvulos en Cristo, os he dado por alimento leche para beber, no carne para masticar. Por esta razón en la presente obra nos hemos propuesto ofrecer todo lo concerniente a la religión cristiana del modo más adecuado posible para que pueda ser asimilado por los que están empezando.
>
> Hemos detectado, en efecto, que los novicios en esta doctrina se encuentran con serias dificultades a la hora de enfrentarse a la comprensión de lo que algunos han escrito hasta hoy"[41].

No es este lugar para analizar la importancia y profundidad de la *Summa*, explicar su estructura y discutir sus temas fundamentales. Nos interesa, sin embargo, destacar que es precisamente la redacción de esta obra la que empuja a Tomás hacia las obras de Aristóteles. Pronto, Tomás se da cuenta de que necesita mejorar el estudio y conocimiento filosófico. Por eso se embarca en leer en profundidad a Aristóteles desde el comienzo.

Precisamente, antes de acabar su estancia en Roma, desarrolla uno de los trabajos que sus biógrafos han considerado menos interesante, pero que reviste gran importancia desde nuestro punto de vista[42]. Se trata del comentario al *De anima* de Aristóteles, que lleva a cabo a través de la lectura de los comentarios de Averroes como apoyo a la redacción del tratado del hombre de la *Summa* (cuestiones 75 a 89 de la *prima pars*). Se trata probablemente además, de la primera vez que el Aquinate usa la llamada *translatio nova*, es decir, la revisión de Guillermo de Moerbeke de la *translatio vetus*. Este escrito le ayudó a refinar su comprensión teológica y filosófica. Además, Tomás se apercibirá del buen

[41] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, pr.

[42] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.190.

resultado de esta fórmula y volverá a utilizarla cuando se sirva del comentario a la *Ética* para enriquecer la *secunda pars* de la *Summa*.

5. Segundo magisterio en París

Mientras Tomás estaba en Roma, tres situaciones sumían a la Universidad de París en una enorme crisis. En primer lugar, comenzaba el preludio de un nuevo ataque contra las ordenes mendicantes, esta vez por parte de maestro secular Gerardo de Abbeville, cercano a Guillermo de Saint-Amour[43]. Abbeville atacó explícitamente a los mendicantes en varias cuestiones *quodlibetales* a lo largo de 1268.

En segundo lugar, a este nuevo ataque antimendicante, hay que unir lo que podríamos llamar, con Edualdo Forment, "el frente averroísta" [44]. La proliferación de las doctrinas pertenecientes al averroísmo latino ponía en peligro la solidez de la síntesis escolástica desarrollada hasta el momento. Probablemente, Tomás era la persona más adecuada para enfrentarse a ellos dado su notorio conocimiento de la doctrina aristotélica.

Además, como tercer frente, Verbeke[45] añade la necesidad de frenar a los conservadores en la facultad de Artes. Se trataba de agustinistas[46] que reaccionaban contra el averroísmo latino y rechazaban cualquier uso de lo pagano en la teología, para no diluir la fuerza que de por sí tiene la escritura. Las filas de los agustinistas estaban compuestas sobre todo por los franciscanos, pues existía una fuerte afinidad entre estas posiciones y el mensaje de San Francisco[47]. Estas tres razones tuvieron, sin duda, que ver con el envío a París por parte de la Orden. Los comentadores han discutido cuál de las tres cuestiones resultó la fundamental para que los dominicos tomaran esa decisión. Sin embargo, basta

[43] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.277.

[44] Forment, *Santo Tomás de Aquino*, p.474.

[45] Moraux Paul. Gérard Verbeke, *Jean Philopon. Commentaire sur le De anima d'Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique. L'antiquité classique, Tome 38, fasc. 1, 1969, p. LXXIV.

[46] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.328.

[47] Forment, *Santo Tomás de Aquino*, p.501.

decir que Tomás jugó un papel relevante en todas ellas durante su estancia en la ciudad del Sena. A esto hay que sumar que San Alberto pudo, por las razones citadas o por otras, haber recomendado el regreso de Santo Tomás a París en este segundo período[48].

Así, en noviembre de 1268, Juan de Vercelli comunica a Tomás que debe regresar a París. Éste parte de manera casi inmediata a pie con Fray Reginaldo, llegando alrededor de enero de 1269. Cabe destacar que se trata del único viaje que Tomás realizará en invierno, lo que nos debería hacer suponer la urgencia o importancia del mismo. Encuentran en París una universidad y un convento de Saint-Jacques muy cambiados en esos diez años de ausencia. La Facultad de Artes había crecido mucho en número de profesores y alumnos, pero también en importancia. Con la llegada de Santo Tomás a París se encuentra a los profesores de la universidad en huelga, una vez más por la oposición a los mendicantes. Tomás, sin embargo, no participará en la huelga y comenzará a dar clase desde su llegada.

En la Facultad de Artes de París se da en este momento una fuerte influencia del averroísmo latino. Podríamos resumirlo como una serie de desarrollos temáticos de matriz aristotélica contrarios a la fe católica. Básicamente, consideraban que el Estagirita monopolizaba toda la verdad asequible a la razón humana[49]. El mayor representante del averroísmo latino es Siger de Brabante, unido a Boecio de Dacia[50]. Las cuatro tesis principales que defienden, a partir de la interpretación de Aristóteles son las siguientes: la eternidad del mundo, la negación de la Providencia universal de Dios, la unicidad del alma intelectiva para todos los hombres (monopsiquismo), y el determinismo. La posición de Tomás es siempre que ningún argumento presentado contra la Fe es una demostración, sino sólo un sofisma[51]. Fe y razón tienen que estar en armonía, pues ambas proceden de Dios y éste no puede

[48] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.277.

[49] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.314.

[50] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.209.

[51] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.317.

contradecirse. En esta época, Tomás escribe su opúsculo *De aeternitate mundi*, en el que sostiene que ninguna de las ramas concluye, al desarrollar racionalmente el argumento para sostener la eternidad del mundo o la posición contraria. De manera que, desde el punto de vista meramente racional, no podemos afirmar ninguna de las posiciones.

El 10 de diciembre de 1270 el obispo de París, Esteban Tempier publica una lista condenando 13 proposiciones que constituyen el corazón del averroísmo. Es seguro que contenía dos proposiciones más que algunos autores han considerado que estaban referidas a Tomás de Aquino y que finalmente, fueron omitidas. Sin embargo, otros autores como Steenberghen descartan que tales proposiciones tuvieran algo que ver con Tomás[52]. Antes de la condena de 1270 Santo Tomás había escrito una razonada refutación a las posiciones monopsiquistas de Siger: *De unitate intellectu contra averroistas*. El texto no convenció a Siger[53], como tampoco lo hizo la condena del obispo parisino. El averroísmo siguió creciendo con fuerza y aún era una doctrina muy relevante en las condenas de 1277. Parece claro, sin embargo, que al menos una de las proposiciones eliminadas en 1270 es típicamente tomista. La proposición XIV que dice: «quod corpus Christi iacens in sepulchro et positum in cruce non est vel non fuit idem numero simpliciter, sed secundum quid»[54]. Santo Tomás, en el artículo primero de la *quodlibetum II*: «utrum Christus in triduo mortis fuerit idem homo numero», discute la misma cuestión desde el mismo punto de vista[55]. Por otra parte, la decimoquinta proposición, que discute acerca de la simplicidad o la composición de los ángeles y del alma, si bien no tan claramente, se encuentra enmarcada en el pensamiento general del Aquinate. Parece, por tanto, razonable afirmar que ambas proposiciones estaban asociadas al pensamiento tomista de manera muy reconocible y habrían puesto a su autor en dificultades.

---

[52] Van Steenberghen, Fernand, "Le *De quindecim problematibus* d'Albert Le Grand" in Mélanges Auguste Pelzer (Louvain, 1947) pp.415-439.

[53] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.322.

[54] Alberto Magno, *De quindecim problematibus*, 1270, Opera Omnia, XVII, Editio Coloniensis, ed. Albertus-Magnus-Institut Bonn, Münster 1951.

[55] Tomás de Aquino, *Quodlibetum II,* q.1, a.1.

Todos los comentaristas señalan que los años de la segunda regencia parisina fueron de una gran producción científica y literaria, con rapidez y precisión. De este período es precisamente la anécdota que reseña la capacidad de dictar de Tomás a tres secretarios a la vez, sobre materias distintas[56]. El Aquinate dedicaba su tiempo a rezar, escribir y enseñar. Para Torrell es un error de perspectiva, en cualquiera de los períodos de la vida de Tomás y especialmente en el que nos ocupa, pensar que las labores ajenas a la enseñanza absorbían todo su tiempo[57]. Debemos entender que la ocupación principal del Aquinate era, sin duda, ejercer la enseñanza de la *Sacra Pagina*. Podríamos decir quizá, que este período se caracteriza por una doble labor: en primer lugar, la enseñanza de los textos sagrados, y en segundo, su labor como comentador de Aristóteles, que había estado incipiente en su último año de estancia en Roma, donde había, al menos, iniciado el comentario al *De Anima*.

En lo tocante a las cuestiones teológicas y a la Sagrada Escritura, el trabajo más importante que lleva a cabo Tomás es, sin duda, la segunda parte de la *Suma de Teología*. Sabemos que terminó la primera sección de la segunda parte antes de 1270[58], y que también pudo completar en este período la *Secunda secundae*, que terminó en la primavera de 1272, el último año que estuvo en París. La mayoría de comentaristas y biógrafos contemporáneos señalan que en la elaboración de esta segunda parte se ha obrado un cambio en los puntos de vista del autor[59]. Se trata de una obra más humana, considerada y compleja que la primera. Se especula sobre si pudo haber algún acontecimiento personal que desencadenara un gran giro madurativo. Weisheipl sugiere que pudo tratarse de una experiencia de tipo místico o sencillamente el reconocimiento por parte de Tomás del

---

[56] Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, p.89: "Nam ut vera relatione sui socii et suorum studentium est compertum, praedictus Doctor de diversis materiis tribus scriptoribus et aliquando quatuor in sua camera eodem tempore, Spiritu revelante, dictabat, ut videretur Deus simul eius intellectui diversas veritates infundere, quas simul posset non absque miraculo manifesto dictare, ut non videretur Doctor iste mirabilis ignota perquirere, sed quasi collecta divinitus in eius memoria de thesauro spiritus multiplicis Sapientiae revelare".

[57] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.215.

[58] Forment, *Santo Tomás de Aquino: Su vida, su obra y su época*, p.522.

[59] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.285.

carácter apostólico y evangelizador de su obra. A parte de la *Suma*, en esta época realiza tres comentarios escriturísticos de gran importancia: el comentario al Evangelio de San Juan, el de la Carta a los Romanos y el de la Primera epístola a los Corintios.

6. Últimos años y muerte

A principios de 1272, en el mes de marzo, se declara en París una nueva huelga general motivada, esta vez, por los conflictos para la elección de un nuevo rector para la Universidad, en la que había intentado intermediar el propio obispo de París[60]. Una vez más, Tomás no secunda la huelga y continúa con su ritmo habitual de clases. En ese momento el general de los dominicos, Juan de Vercelli, comunica a Tomás que debe abandonar París. Para que pudiera abandonar París era indispensable que su sustituto estuviera preparado para tomar el magisterio. Hacia final del curso de 1272 el propio Tomás preside la graduación de su alumno Romano Orsini[61] de Roma. Poco después de Pentecostés de ese mismo año, el Capítulo de la provincia romana de los dominicos decidía crear un *studium generale* de teología para la provincia. Dicha labor recayó en Tomás, al cual, de acuerdo con Weisheipl[62] y Forment[63], se le dio potestad para decidir el lugar, los maestros y los estudiantes. Desde el punto de vista de Torrell, sin embargo, no es correcto decir que la elección de Nápoles recayó en el propio Tomás[64]. Según él, habría sido una decisión de un capítulo provincial anterior, propiciada por ser Nápoles el lugar de residencia de los príncipes italianos más poderosos. Señala además que es posible que el propio Rey de Nápoles, Carlos de Anjou hubiera presionado para que se eligiera su capital como sede y se instalara allí a un prestigioso maestro. De cualquier modo, ese *Studium* fue agregado a la Universidad de Nápoles, donde el Aquinate fue

[60] Forment, *Santo Tomás de Aquino*, p.551.

[61] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.337.

[62] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.339.

[63] Forment, *Santo Tomás de Aquino*, p.553.

[64] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.268.

nombrado maestro regente de la facultad de teología, llegando a recibir incluso salario real de una onza de oro mensual. Carlos I podría considerarse como uno de los protectores de la orden con buenas relaciones con la Santa Sede[65].

Así, el 24 de abril de 1272, Tomás y Reginaldo se ponen en camino a la ciudad de Nápoles. En el trayecto se detuvo a visitar en Roma a su hermana Teodora[66] y, desde ese momento, les acompañó también camino de Nápoles Tolomeo de Lucca. Continuándo el viaje, visitaron también al cardenal Annibaldo de Annibaldi. En estos dos años y medio la salud de Santo Tomás se irá resintiendo por varios acontecimientos. Tras la visita al cardenal Annibaldi, Reginaldo y Tomás enfermaron de la llamada "fiebre terciana", paludismo, y Reginaldo de Piperno estuvo a punto de morir, a pesar de lo cual, pudieron llegar a Nápoles a principios de septiembre [67]. Según se cuenta, en esta ocasión Reginaldo fue sanado por Tomás gracias a unas reliquias de Santa Inés[68].

Entre los alumnos que encontrará en Nápoles se encuentra a Guillermo de Tocco, uno de los primeros biógrafos del Aquinate. Sin embargo, es poco probable que el biógrafo fuera un alumno en el sentido estricto, pues, a la llegada de Tomás, contaba ya con 30 años. Es posible que atendiese a las lecciones de manera informal y, según su propio testimonio, convivió de manera cercana con el maestro en todo este período. Se dio además la circunstancia de que a su llegada, Tomás fue informado de que su pariente, Roger de Aquila había fallecido el 26 de agosto y que él había sido nombrado una suerte de albacea testamentario. El Aquinate consideró que necesitaba una licencia real para restituir ciertos bienes "indebidamente apropiados" [69]. Su buena gestión al respecto le valió la positiva consideración del Rey de Nápoles que, a partir de entonces, siempre se referiría a él con cariño y trato cercano.

Ya instalado en Nápoles, su principal ocupación en lo referente a la

---

[65] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.340.

[66] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.341.

[67] Forment, *Santo Tomás*, p.555.

[68] Tocco, Guillermo de, *Vita S. Thomae Aquinatis*, apud Prümmer, D. (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, E. Privat, Tolosa, 1911-1924; fasc. 3, p.98.

[69] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.343.

docencia debió de ser, sobre todo, enseñar acerca de las epístolas paulinas[70]. No sabemos qué más pudo enseñar entre 1272 y 1273, pero algunos autores como Mandonet señalan que pudo dictar algún curso acerca del Salterio, al menos referente a los 54 primeros Salmos[71]. Sin embargo, Weisheipl sostiene que los Salmos habían sido comentados en París y que su abrupto corte no se debió a la enfermedad o la muerte del autor sino a su presurosa partida[72]. Puede afirmarse que Tomás llevó en Nápoles casi el mismo ritmo de trabajo que en París[73]: además de su labor en la *Summa* y su comentario a los Salmos y epístolas, escribió el *Comependio de Teología*, dedicado a Reginaldo. Además, atendió consultas y redactó oraciones para la Liturgia.

Sin embargo, lo que el propio Tomás probablemente pretendía de su estancia en Nápoles era acabar su proyecto de la *Summa*, cuya tercera parte era eminentemente cristológica y podría dividirse en una parte acerca del Salvador (*ingressus*, *progressus*, *exitus* y *exaltatio*), otra sobre los Sacramentos y una tercera sobre la Vida Inmortal. Tomás pretendía hacer, por decirlo de este modo, una teología de los misterios de la vida de Jesús. Cuando llegó a su nuevo destino, solamente habría escrito entre 20 y 25 cuestiones[74] y en Nápoles le dedicará a esta labor otros 14 meses, llegando hasta la cuestión 90[75]. Además, y en paralelo, dedicó estos meses a terminar el *Comentario a la Metafisica* de Aristóteles. Para esta labor contó con de la ayuda de Reginaldo, así como con varios secretarios. De hecho, en los manuscritos del *In Metaphysicorum* los expertos identifican siete manos distintas, que corresponderían a los mencionados secretarios[76].

Toda esta enorme producción se acaba abruptamente el 6 de diciembre de 1273, día de San Nicolás. La mejor fuente de información para los últimos meses de la vida de Santo Tomás los encontramos en el informe para el proceso de

---

[70] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.270.

[71] Mandonet, "Pierre, Chronologie des écrits scripturaires de Saint Thomas d'Aquin" in *Revue Thomiste*, 34 (55):132, Toulouse, 1929, pp. 50-70.

[72] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.350.

[73] Forment, *Santo Tomás*, p.593.

[74] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.281.

[75] Forment, *Santo Tomás*, p.579.

[76] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.345.

canonización de Bartolomé de Capua, que afirma tener como fuente principal a Reginaldo de Piperno. Según este cronista, durante la celebración de la misa en la capilla del Santo, Tomás se sintió conmovido y sufrió un cambio[77], y que a partir de este momento, nunca volvió a escribir, colgando sus útiles de escritura en mitad del tratado sobre la penitencia de la *Summa*[78].

En cuanto a la explicación de lo sucedido, podemos dividir las posiciones en tres diferentes vertientes: aquellos que lo explican como un cambio espiritual sobrenatural, los que señalan que pudo deberse a un desmoronamiento físico y los que señalan que la causa pudo ser fruto del agotamiento psicológico. El profesor Forment sugiere que es posible pensar que Tomás recibió una sabiduría superior a la metafísica: el conocimiento místico que, por su propia naturaleza, resulta inefable[79]. Weisheipl, sin embargo, sugiere la hipótesis del decaimiento físico que se había ido manifestando, explicado por la intensidad de los últimos años del Aquinate[80]. Torrell, por su parte, sugiere una explicación que se basa en una combinación no excluyente de los tres elementos, físico, psicológico y sobrenatural[81].

Lo que es indudable es que a partir del 6 de diciembre Tomás aparece profundamente cambiado. Por esa razón, es enviado a reposar a casa de su hermana Teodora en el castillo de San Severino que se mostrará inquieta y preocupada por el aspecto de Tomás. Su salud debía de ser preocupante, pero no lo suficiente como para excusarse de asistir al concilio ecuménico de Lyon al que parte, acompañado de Reginaldo y Jacobo de Salerno, a finales de enero o principios de febrero de 1274. El objeto del concilio era el estudio acerca de la unión de las iglesias orientales. A pocos kilómetros de Borgonuovo, Tomás sufre un accidente. Por su debilidad no caminaba, sino que iba montado en burro, y se golpeó fuertemente la cabeza con la rama de un árbol. Sus acompañantes,

---

[77] Capua, Bartolomé, *Processus canonizationis S. Thomae Aquinas*, apud Prümmer, D. (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, E. Privat, Tolosa, 1911-1924; p.318: "Item dixit idem testis quod, cum dictus frater Thomas celebraret missam in dicta capella sancti Nicolai Neapoli, fuit mira mutatione commotus, et post ipsam missam nunquam scripsit neque dictavit aliquid".

[78] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.366.

[79] Forment, *Santo Tomás*, p.602.

[80] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.367.

[81] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.313.

preocupados intentan hablar con él y mantenerlo entretenido, Reginaldo le sugiere incluso que en el concilio podría ser nombrado Cardenal. Tomás se sigue mostrando lúcido y señala que no va a cambiar su estado al cardenalicio y que es mejor así, pues es lo que conviene y lo que él mismo prefiere[82].

Al pasar cerca de Cassino son requeridos por el abad para que suba a Montecassino y solucione unas dudas de los frailes. Sin embargo, Tomás no se siente con fuerzas de acometer la gran cuesta que sube al monasterio y prefiere mandar una respuesta escrita a la consulta, lo que nos muestra que su debilidad era mucho más física que intelectual. Se dirigieron así al castillo de Maenza, cerca de Fossanova, donde su debilidad aconsejó la visita de un médico. Fue en este trance donde se produjo la famosa anécdota de los arenques frescos[83].

Durante algunos días aún pudo celebrar misa pero, a finales de febrero fue trasladado a Fossanova, donde vivió unos 15 días, para ser cuidado por los monjes. El 4 de marzo empeoró gravemente, pidió el viático y se confesó con Fray Reginaldo. Al día siguiente pidió la extremaunción, se durmió y ya no abrió los ojos hasta el día 7, en el que expiró en paz. Tocco lo describe del siguiente modo:

> Obiit autem praedictus Doctor anno Domini millesimo ducentesimo septuagesimo quarto, praedicti Papae Gregorii X anno quarto, anno vero vitae suae XLIX, Indicatione secunda, séptimo die Martii, hora matutinali. Congruum enim fuit divinae Providentiae ut illius mensis tempore Deus suo Doctori ad aeternam vitam assignaret introitum, quo ab aeterno provideret producerere universum; ut Deo praedictus Doctor in suis assimilaretur operibus, ut quasi completo sexto die scribendi opere, septimus dies sibi succederet pro quiete; et quadragesimum nonum annum suae vitae perficiens, quinquagesimum inchoaret aeternae gloriae Jubileum; et hora matutinali diluculum aenigmaticae visionis inem acciperet, et plenae lucis Sanctus diem gloriae inchoaret[84].

[82] Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, p.114.

[83] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.373.

[84] Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, p.138.

II. COMENTARIOS A ARISTÓTELES

1. Introducción

Como puede verse en el análisis de su biografía, la *Summa Theologiae* es, sin lugar a duda, uno de los proyectos fundamentales para Tomás, a partir de su regencia romana. Para el Aquinate es una cuestión fundamental poder otorgar a los estudiantes una potente herramienta, que pudiera llevarles más allá de las *Sentencias*. En el desarrollo de la *Summa*, Santo Tomás se apercibe de que necesita un conocimiento más profundo de la filosofía aristotélica. Como hemos mostrado, probablemente ya había tenido contacto con el pensamiento de Aristóteles, pero no se había detenido a hacer un análisis profundo del mismo. Además, se da cuenta de que es necesario, para poder aumentar el nivel de formación de los estudiantes y maestros una guía con la que leer a Aristóteles, distinta de la proporcionada por Averroes. Así, el Aquinate decide facilitar dicha guía a través de sus comentarios a las obras del estagirita. Por esta razón, dedicó a estos comentarios un considerable esfuerzo en los mejores años de su madurez, pese a no existir nada que le apremiara a escribirlos. Es por lo tanto, razonable deducir la importancia personal que tenían para el autor, que los acometió con una energía y velocidad inusitadas.

En las diferentes ediciones latinas de los comentarios de Santo Tomás a la obra de Aristóteles encontramos diferentes formas de referirse al texto, que parecen no seguir una norma fija. Encontramos indistintamente el uso de *Expositio* y de *Sententia*, sin una relación clara con su extensión o su contenido. Como medida aclarativa podríamos tomar la nomenclatura que utiliza Averroes de manera bastante estable en su obra comentadora. Así, podríamos decir que las obras exegéticas sobre el pensamiento aristotélico se dividirían en: *epítomes*, que constiruirían breves resúmenes de la obra; *parafrasis*, de una extensión intermedia que aporta explicaciones que toman el texto original como pretexto para desarrollar el pensamiento propio; y *comentarios*, u obras en que la explicación triplica o cuadriplica el texto original e intentan agotar cada una de las cuestiones

expuestas, dentro de estos últimos encontraríamos lo que la literatura tomista ha llamado *expositiones* o *sententiae*[85]. En general, se ha dicho que las sentencias constituyen un análisis breve del texto, mientras que las exposiciones aportarían uno más extenso y prolijo pero, como hemos dicho, no hay una diferencia clara entre ambas, que sí constituyen comentarios en el sentido averroísta del término[86].

Para desarrollarlos, Tomás tiene en cuenta la labor de comentarista de Averroes, siempre presto a completarla y corregirla cuando sea oportuno. Contaba probablemente también con algunos de los comentarios de Alejandro de Afrodisias, así como de otras fuentes con las que cotejar y comparar las interpretaciones del texto. Se trata en total de doce libros que tuvieron una gran difusión desde su misma publicación en París. Excepto el comentario al *De anima*, que fue escrito alrededor de 1268, parece claro[87] que todos los demás fueron escritos entre 1269 y1273. Serían así[88] dos tratados de lógica: *Exposición a los libros sobre la interpretación* y *Exposición a los libros de los Segundos analíticos*. Cuatro libros sobre física: el propio comentario a la *Física*, la exposición sobre el *De Caelo*, sobre los *Libros de la meteorología*, y sobre el *De generatione et corruptione*. En el ámbito de la biología, encontramos tres libros más: el citado comentario al *De anima*, la exposición sobre el libro de *Los sentidos*, y el comentario al *De memoria et reminiscentia*. Dos comentarios más sobre filosofía práctica: el comentario a la *Ética* y el correspondiente a la *Política*. Por último, un comentario sobre filosofía teórica: el *Comentario a la Metafísica*. A estos doce hay que añadir el comentario al *De causis*, que se atribuía a Aristóteles pese a ser del neoplatónico Proclo.

Los comentarios se redactaron en un tiempo muy breve y probablemente no tienen en su origen el ser lecciones universitarias sino, como hemos dicho, en ser

---

[85] Forment, *Santo Tomás*, p.523.

[86] Cheneval, F. et Imbach, R. "Sul significato filosofico dei prologhi" in Tommaso d'Aquino *Prologhi ai commenti aristotelici*, Il melangolo, Genova, 1993, p.62.

[87] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.324.

[88] Emery, Gilles, "Breve catálogo de las obras de Santo Tomás" in Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.355-439.

obras de apoyo para la redacción de la *Summa*[89]. En todos los comentarios Tomás pone un gran cuidado en atenerse, no sólo a las palabras de Aristóteles, sino también a su intención[90]. Cuando las palabras le parecían oscuras o poco claras, se esforzaba en buscar pasajes paralelos y explicaciones de otros comentaristas para intentar esclarecerlos.

2. Los doce comentarios a la obra aristotélica

a) Comentarios a textos sobre lógica

En lo referente a la lógica y lo que hoy llamaríamos filosofía del lenguaje, Santo Tomás comenta, como hemos señalado, dos obras de Aristóteles: el *Peri hermeneias* o, como era conocido en latín *De interpretatione*, y los *Analytica posteriora*. La función instrumental (de *Organon*) de estos textos, los convierte en materia útil tanto para la instrucción de los estudiantes, como para el desarrollo argumental de la *Summa*.

Uno de los primeros comentarios redactados en el período de la segunda regencia parisina es, tal como la tituló Tomás, la *Expositio libri peryermeneias*. La obra está dedicada a Guillermo Berthout, preboste de Lovaina[91], nombrado para ese cargo a finales de 1269 o inicios de 1270, lo que permite a los especialistas datar el texto con cierta exactitud. Podemos decir con Torrell[92] que su redacción fue cercana en el tiempo a las cuestiones 9 a la 13 de la *Prima secundae* ya que en el comentario Tomás alude a los errores de los modernos acerca del libre albedrío, que habían sido condenados en 1270.

El tratado aristotélico es fundamentalmente una teoría del juicio. Juan Cruz, sin embargo, señala que trata, sobre todo, acerca del nombre y la voz (*nomen* y *vox*) como elementos o partes del λόγος[93]. Argumenta que el *Peri hermeneias*

---

[89] Cheneval, F. et Imbach, R. "Sul significato filosofico dei prologhi" in Tommaso d'Aquino *Prologhi ai commenti aristotelici*, Il melangolo, Genova, 1993, p.63.

[90] Weisheipl, Tomás de Aquino, p.227.

[91] Tomás de Aquino, *Expositio libri peryermeneias*, ed. Marietti, Torino 1955, dedicatio.

[92] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.243.

[93] Cruz Cruz, Juan, "Ontología de la palabra" in Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, trad. Mirko Skarica, Eunsa, Pamplona, 1999, VII.

trata, sobre todo, de la oración enunciativa de tipo categórico, ya que es en ella donde se muestra la verdad y la falsedad. No obstante, cabe señalar que la obra recibe su nombre por Hermes, el mensajero de los dioses. O sea, el *nuntius*; y «enunciado» es precisamente lo que se dice. Lo que se dice no son palabras, sino oraciones como en «Oh rey, tu ejército ha sido derrotado». *Peri hermeneias* en traducción más exacta no sería *De interpretatione*, sino, más bien, *De enuntiatione*.

Se trata de un texto muy conocido y estudiado desde la Antigüedad en la que destaca el comentario del neoplatónico Ammonio y en la Antigüedad tardía fue muy relevante el comentario de Boecio[94]. En la Edad Media fue comentado por Pedro Abelardo, San Alberto Magno, y otros. Tomás pudo tener un primer contacto con esta obra a través de su viejo maestro Pedro de Hibernia, que escribió comentarios sobre obras de lógica entre las que se encuentran el *Peri hermenias* y la *Isagoge* de Porfirio. Los textos de Ammonio y Boecio pudieron inspirar a Santo Tomás en su propia exposición. De hecho, para su propio comentario, el Aquinate debió de trabajar con la traducción del texto realizada por Boecio, así como la proporcionada por Moerbeke. Guillermo había traducido también el comentario de Ammonio entre mayo y septiembre de 1268[95]. Como señala el propio Tomás, también el comentario de Boecio le sirvió de guía para el propio[96].

El comentario a esta obra compone gran parte de lo que podríamos llamar la filosofía del lenguaje de Santo Tomás y es interesante pese a estar inconcluso. Acabó los nueve primeros capítulos y comentó dos lecciones del capítulo décimo[97]. Quedaron así cuatro capítulos por comentar, que serían desarrollados por autores posteriores.

---

[94] Molina Cantó, Eduardo, "Traducción y comentario en el medievo temprano: Boecio y el *De interpretatione*", in *Onomazein*, n. 6, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2001, pp. 149-162.

[95] Skarica, Mirko, "Introducción al comentario de Santo Tomás a *De interpretatione*" in Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, trad. Mirko Skarica, Eunsa, Pamplona, 1999, XXXIX.

[96] Tomás de Aquino, *Expositio libri peryermeneias*, ed. Marietti, Torino 1955, prooemium, 3.

[97] Cruz Cruz, Juan, "Ontología de la palabra" in Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, trad. Mirko Skarica, Eunsa, Pamplona, 1999, XII.

El otro gran comentario acerca de la lógica aristotélica es la *Expositio librii Posteriorum analyticorum*, que versa sobre los *Segundos analíticos* del Estagirita. Se trata del texto en el que Aristóteles expone su teoría epistemológica y su explicación del método para hacer ciencia[98]; es decir, versa acerca del silogismo demostrativo o apodíptico y sobre la ciencia anapodíctica, o sea, sobre el establecimiento de los principios a través de la epagogé. Se trata de un texto considerado difícil por todos los intérpretes y comentadores de Aristóteles. Puede afirmarse que la guía aportada por Tomás, junto a la de San Alberto, son las más interesantes que podemos encontrar en el medievo para la comprensión del texto[99].

Torrell afirma que el comentario de Tomás es temporalmente muy próximo al *In Peryermeneias* y que, al menos en los primeros 26 parágrafos, comenta el texto antiguo de Juan de Venecia de 1159, que era el comúnmente aceptado durante la segunda mitad del siglo XII e inicios del XIII[100]. Sin embargo, es muy posible que fuera en mitad de la redacción de este comentario cuando Tomás recibiera la traducción de Guillermo de Moerbeke de esta obra y de la *Metafísica* que estuvieron listas alrededor de 1271. Weisheipl señala que comentando este texto, Santo Tomás se está armando de la metodología aristotélica, que vemos aplicada de forma magistral en la *Summa*.

b) Comentarios a textos sobre ciencias físicas

Tomás realizó cuatro comentarios a obras aristotélicas relacionadas con las ciencias Físicas. Son, como hemos dicho, *In libros Physicorum*, *In libros De caelo et mundo*, *In libros De generatione et corruptione* y la *Sententia super Meteora*. Como vemos, es la colección más numerosa de comentarios acerca de un mismo ámbito de las ciencias.

En relación al primero de los textos, la *Física* de Aristóteles, Tomás señala

---

[98] Candel Sanmartín, Miguel "Introducción a los *Analíticos segundos*" in Aristóteles, *Tratados de Lógica, (Organon) II*, Gredos, Madrid, 2000, p.301.

[99] Weisheipl, James A., "Preface" in *Expositio libri Posteriorum Analyticorum Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*, trad. Larcher, Fabian R., Magi Books, Nueva York, 1970.

[100] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.245.

en el mismo proemio que es considerado el primero de los libros de ciencias naturales. En él, clarifica cuál es el objeto de dichas ciencias[101]. Hace una breve pero muy interesante clasificación de los existentes, que explica el objeto de la investigación en la ciencia aristotélica. Así, hay existentes cuyo ser depende de la materia, y que no pueden ser definidos sin ella. Otros existentes, sólo pueden manifestarse en materia sensible, pero pueden ser definidos sin referirse a la materia, y de ellos se ocupa la matemática. Un tercer tipo de existentes serían aquellos que pueden darse sin materia, tanto en su existencia como en su definición, y es de estos de los que trata la metafísica. El objeto de la *Física* sería pues de aquellos existentes cuyo ser depende de la materia y que, además, no pueden ser definidos sin ella. Por eso, se dice que el movimiento es el objeto de la filosofía natural[102]. Durante la composición de esta obra, Tomás pasó de la *Physica veteris translationis* de Jaime de Venecia a la traducción de Guillermo de Moerbeke[103].

El comentario al *De caelo* es especialmente interesante, pues se trata de una obra de gran madurez y profundidad, siendo uno de los últimos escritos de Tomás[104]. El Aquinate habría contado para su redacción con una traducción del griego que le habría proporcionado Guillermo de Moerbeke. Posiblemente no se trató de una traducción *ex novo*, sino más bien una revisión profunda de las existentes, especialmente la del franciscano Roberto Grosseteste[105]. A lo largo de la *expositio*, Tomás analiza y discute las obras de otros comentadores reseñadas por Simplicio, así como la propia visión del filósofo bizantino. La otra gran fuente para es el comentario de Averroes sobre este texto aristotélico.

El *De caelo* es el segundo gran libro de física del *Corpus aristotelicum*. Está compuesto por cuatro libros que podrían ser divididos en dos grandes partes: en

---

[101] Tomás de Aquino, *Expositio in libros Physicorum*, ed. Marietti, Torino 1955, lib.1,lectio 1, n.1.

[102] Tomás de Aquino, *Expositio in libros Physicorum*, ed. Marietti, Torino 1955, lib.1,lectio 1, n.5.

[103] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.429.

[104] Weisheipl, James A., "The Commentary of St. Thomas on the *De caelo* of Aristotle" in Davies, Brian (ed), *Thomas Aquinas, Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

[105] Weisheipl, James A., "The Commentary of St. Thomas on the *De caelo* of Aristotle" in Davies, Brian (ed), *Thomas Aquinas, Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

los dos primeros libros Aristóteles explica los movimientos del universo visto de forma global; en los dos últimos, se centra en la descripción y el estudio del movimiento en el mundo sublunar. Santo Tomás comenta sólo hasta el capítulo tercero del libro III, el resto del texto lo comentará tras su muerte Pedro de Alvernia, discípulo suyo y maestro en teología, que llegaría a ser obispo de Clermont. Los editores han señalado tradicionalmente que la causa de que la obra no fuera terminada fue la muerte del Santo, pues habría estado trabajando en este texto hasta los últimos meses de su vida[106].

El tema principal es, como su propio nombre indica, la cosmología, con explicaciones muy pormenorizadas sobre el universo, los cuerpos celestes, la divinidad del cielo, su animación, su eternidad, etc. A todos estos temas Tomás les da una reinterpretación a la luz de la fe, que es especialmente interesante en lo tocante a la eternidad del mundo[107].

Tras haber analizado los movimientos que son comunes a todos los cuerpos, el comentario al *De generatione* aborda aquellos movimientos que sólo se encuentran en los cuerpos inferiores, y entre estos movimientos los principales son la generación y la corrupción[108]. Se trata de un comentario comenzado poco después de los correspondientes a la *Física* y el *De caelo*. Al igual que el anterior, se encuentra inacabado. Santo Tomás no llegó a terminar el quinto capítulo del libro I, de los dos libros que componen la obra original de Aristóteles. A lo largo del texto Tomás parece utilizar tan solo para su comprensión al propio Aristóteles y a Averroes[109].

En cuanto a la *Sententia super meteora*, se trata también de un texto inacabado. Como dice la nota editorial de la edición Leonina, el texto se detiene abruptamente en el libro II, capítulo X. Retoma el comentario en el XIII, y continúa hasta el XV. Se ignora la causa de estas anomalías. Las lagunas han sido

---

[106] Tomás de Aquino, *Expositio in libros Aristotelis de caelo et mundo*, ed. Marietti, Torino, 1955, Nota editoris.

[107] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.253.

[108] Tomás de Aquino, *Expositio in libros de generatione et corruptione*, ed. Marietti, Torino 1955, prooemium, n.2-3.

[109] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.431.

tradicionalmente cubiertas por otros autores como Pedro de Avernia, Guillermo de Quilebeç, y autores desconocidos[110].

Tomás señala que una ciencia que trata de las cosas solamente desde un punto de vista universal no está completa. El estudio de la ciencia exige no detenerse en el estudio de lo universal, sino que se proceda hasta las especies. Así, tras haber hablado en el *De generatione* acerca del cambio de las cosas sólo en general, para completar la ciencia natural, es necesario examinar los tipos de cambio que se dan en los elementos[111].

Este comentario reviste gran interés dado que en su primera lección, que obra como proemio, Tomás explica la estructura de la ciencia natural en Aristóteles tal como el Estagirita la concibe, así como el orden lógico en que deben ser leídos y estudiados los textos a este respecto. En primer lugar, se encuentra aquello de lo que se discute en la *Física*, es decir, de todo movimiento en general y acerca del movimiento natural. El segundo texto es el *De caelo*, que trata sobre el cielo y las estrellas, y sobre el número de los movimientos. El tercero es el *De generatione*, que habla del cambio de los elementos descritos en el segundo libro, y de la generación y la corrupción de los descritos en el primero. El último, la *Sententia super Meteora*, trata sobre lo que resta, es decir, aquello que es excelso y elevado (*meteoron* en griego). Se trata pues de aquellas cosas que surgen en lo alto y caen hacia lo bajo, como los cometas, la lluvia, la nieve, etc.

c) Comentarios a textos sobre ciencias biológicas

Como hemos señalado, el comentario al *De anima*, o *Sententia libri De anima,* es el que inaugura la serie de comentarios a la obra aristotélica. Fue redactado en muy poco tiempo, entre finales de 1267 y comienzos de 1268 antes de que Tomás abandonase Roma camino de París[112], justamente en el período en que Guillermo de Moerbeke se encuentra en la Curia de Orvieto[113]. El

[110] Tomás de Aquino, *Sententia super meteora*, ed. Marietti, Torino 1955, Nota aeditoris.

[111] Tomás de Aquino, *Sententia super meteora*, ed. Marietti, Torino 1955, lib. 1, lect. 1, n.2-3.

[112] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.365.

[113] La traducción de Guillermo de Moerbeke está fechada entre 1265y 1268, mientras Santo Tomás se encontraba en Santa Sabina. McInery, Ralph, "Introduction" in Tomás de Aquino, *Commentary on Aristotle's De Anima*, Dumb Ox Books, Notre Dame, Indiana, 1951, p. ix.

comentario, a diferencia de otros, carece totalmente del tono polémico que adquirirán las obras redactadas en el maremágnum de la polémica contra el averroísmo latino. Posee lo que Gauthier llama "serenidad de estilo", que es característica del período romano.

Alrededor de 1220 Miguel Escoto había traducido del árabe al latín el Gran Comentario de Averroes al *De anima*, que incluía a su vez la versión del texto aristotélico, que también tradujo Escoto. Esta fue la primera versión latina del *De anima* que se conoce como la versión arabo-latina, que sirvió de base para la *Vetus* de Juan de Venecia, a mediados del siglo XIII. Como hemos señalado la *translatio nova* de Moerbeke puede fecharse alrededor de 1265. No es sorprendente, por tanto, que la lectura del *De anima* estuviera guiada, a lo largo de todo el siglo, por el comentario de Averroes.

Este comentario es, como otros tantos, contemporáneo con la parte correspondiente sobre el alma de la *Summa Theologiae*. Como hemos dicho, el Aquinte se apoya en el comentario de Averroes traducido a principio de siglo. Del mismo modo, Tomás podría haber tenido acceso en esos años a la paráfrasis de Temisto[114]. El comentario de Tomás se mantiene muy pegado al texto original de Aristóteles, respetando la estructura y orden de la obra.

El proemio de este comentario tiene una peculiaridad metodológica interesante. Dedica unas palabras a explicar cómo estructura Aristóteles la introducción al *De anima*, poniéndola como ejemplo de una correcta introducción para un conocimiento. Comienza señalando que es fundamental la *captatio benevolentia*, es decir, intenta suscitar la benevolencia del oyente o lector. En segundo lugar, su docilidad o, dicho de otro modo, su disposición para aprender y, por último, su atención. Lo primero se consigue manifestando la utilidad de la ciencia expuesta; lo segundo, explicando el orden y la articulación del tratado; la atención se obtiene haciendo presente la dificultad de lo expresado.

El objeto del tratado es, como señala en la *Lectio I* el propio Tomás, considerar acerca de lo que es común a todas las cosas animadas, esto es, el

[114] Simonetti, Sergio, *L'anima in S. Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma, 2007, p.216.

alma[115]. El tratado está ordenado con la intención de considerar y conocer qué es el alma: su naturaleza y su substancia así sus cualidades, con especial atención a aquellas que parecen pertenecerle por necesidad, como son la inteligencia y la capacidad de pensar[116].

El comentario al *De anima* es interesante por ser el que inaugura la serie de los doce. En él se fija un método propio para el comentario filosófico que se repetirá, con matices, en los siguientes. Su influencia en lo que conocemos como la psicología y antropologías tomistas es considerable, así como el peso que lo tratado en el mismo tiene en la *Suma de Teología*.

Los comentarios al *De sensu et sensato* y al *De memoria et reminiscentia* suelen presentarse juntos. Así lo hace la edición de Marietti, que los sitúa como dos tratados dentro de la misma unidad o tomo. En el orden tradicional de la obra Aristotélica, que Santo Tomás acepta y recoge, el *De sensu et sensato*, que sería una secuela del *De anima*, va seguido del tratado sobre la memoria. Sin embargo, y probablemente por influencia de Averroes, se refiere al *De memoria* como el segundo tratado del libro *De sensu et sensato.* Por eso, algunas ediciones los han englobado como dos capítulos del mismo libro. Es reseñable, sin embargo, que el comentario al *De memoria* va, como los demás, precedido de un prólogo que hace pensar que Tomás lo considera una obra distinta de la anterior. Estos dos textos han sido ampliamente comentados en la tradición. Destacan los comentarios de Alejandro de Afrodisias y de Averroes, el cual tiene gran influencia en el trabajo de Santo Tomás sobre estas dos obras.

El comentario del *De sensu* es una un mero resumen doctrinal, más sencillo que una exposición detallada de la doctrina. Como hemos señalado, el *De sensu* puede ser visto como una especie de secuela del *De anima* en el que trataría, sobre todo, de las relaciones entre los elementos y los sentidos. Su prólogo, al igual que ocurre con el *De anima* es interesante por su contribución al *corpus scientiarum* pues en él encontramos la división de las ciencias teóricas según el pensamiento

[115] Tomás de Aquino, *Sententia libri De anima*, ed. Marietti, Torino 1955, lib. 1, lec. 1, n.1.

[116] Tomás de Aquino, *Sententia libri De anima*, ed. Marietti, Torino 1955, lib. 1, lec. 1, n.8.

de Aristóteles. En líneas generales, las ciencias teóricas están divididas, en *metafísicas*, que se ocupan de lo que está separado

Pudo haber sido iniciado en Roma antes de partir a París y probablemente finalizado en 1269 en la ciudad del Sena, casi con toda seguridad, antes de la redacción del *De unitate intellectus*.

d) Comentarios a textos sobre filosofía práctica

En su trabajo sobre la filosofía práctica de Aristóteles, Tomás lleva a cabo, como hemos visto, dos comentarios y una obra menor, que recibe el nombre de *Tabula*. El *Comentario a la Ética* o *Sententia libri ethicorum* fue, según los especialistas, escrito en París entre finales de 1271 e inicios de 1272[117]. No se trata tanto de un comentario profundo de discusión textual (que constituiría una *Expositio*), como de una exposición del pensamiento aristotélico. Es importante señalar, sin embargo, que la ética tomista no es absolutamente coincidente con la aristotélica. Tomás se sitúa ya en una perspectiva posevangélica y su lectura del Estagirita, intentará siempre sustentar su propio pensamiento cristiano. Gauthier opina que la vida contemplatva aristotélica se verá identificada con la *beatitudo*[118].

Cabe añadir sin embargo algún matiz al respecto. Tomás organiza su ética según las virtudes. Ciertamente la moral cristiana está impregnada de estoicismo, pero aristotelizante. Un texto como el ciceroniano *De officiis* sería una buena muestra de lo constituiría la moral cristiana.

Santo Tomás sostiene así, que lo propio de la filosofía moral es observar las acciones humanas en tanto que se ordenan a un fin y que provienen de la voluntad del hombre, según el orden de la razón[119]. En el primer capítulo del comentario, divide el estudio de la filosofía práctica en tres partes: la primera de ellas considera las acciones individuales orientadas a un fin. La podemos llamar, individual o monástica, pero es lo que llamamos en sentido habitual *ética* La segunda tiene como materia la acción humana en el interior de la familia, por eso

---

[117] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquin*o, p.247.

[118] Gauthier, Renè Antoin, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, L'antiquité classique, Lovaine, 1970, pp. 229-283.

[119] Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, ed. Marietti, Torino 1955, lib. 1, l. 1, n. 2.

puede llamarse económica o doméstica. La tercera, que considera las acciones de un grupo civil, es la política. Señala asimismo en esta introducción la relación entre este texto y el *De anima*, explicando el papel que tienen para la acción humana el intelecto y los apetitos[120].

Podríamos considerar quizá que la *Tabula* es tan sólo una obra menor e inacabada en el *Corpus thomisticum*. Sin embargo es interesante porque nos revela algunos aspectos de la forma de trabajar que Tomás usa en sus comentarios aristotélicos. Nos habla además de la importancia que seguía teniendo para Santo Tomás la obra de Alberto Magno, pues la *Tabula* es básicamente, un índice de materias y temas de la *Ética a Nicómaco* y del comentario que San Alberto había realizado sobre la misma[121]. Probablemente, en la necesidad de acometer la parte moral de la *Summa*, Tomás decide prepararse a través de la lectura de la obra de Aristóteles y sus comentarios, incluyendo el de su antiguo maestro. Sus secretarios elaboraron fichas de lectura que señalaban las referencias más importantes, tanto de la obra original, como del comentario.

La *Tabula* está inacabada, para Torrell es probable que Tomás se convenciera de que no necesitaría finalmente apoyarse tanto en el comentario de Alberto como había imaginado. Sus propios desarrollos sobre el pensamiento ético de Aristóteles debieron parecerle más pertinentes para las necesidades suscitadas al respecto por la *Summa*. Una última cuestión interesante sobre esta obrita es el hecho de que proporcionó a Esteban Tempier el contenido de una de las proposiciones condenadas en 1277. La proposición 178 dice: «Quod finis terribilium est mors», condenada por excluir los terrores del infierno, que son extremos.

El comentario a la *Política* de Aristóteles, *Sententia libri politicorum*, se encuentra también entre los textos que Santo Tomás dejó inacabados. El comentario realizado por Tomás abarca, tan sólo, los dos primeros libros, así como los seis primeros capítulos del libro III, el resto fue comentado por Pedro del Alvernia. El texto latino de Aristóteles que sirvió de base para este comentario es, en cuanto a los libros I y II, una revisión de Moerbeke de una traducción

[120] Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, ed. Marietti, Torino 1955, lib. 1, l. 1, n. 8.

[121] Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.248.

anterior. El resto de libros, del III al VIII, fueron terminados de traducir por Guillermo alrededor de 1260[122].

Se trata de una obra que, pese a estar poco estudiada en comparación con las demás, reviste gran interés. Es especialmente interesante que en el proemio comience citando la famosa proposición de la *Física* «*ars imitatur naturam*». No en vano, se podría decir que el concepto clave a lo largo de todo el comentario a la *Política* es el de *naturaleza*[123]. Santo Tomás sigue el magisterio aristotélico en el sentido de considerar la política como una actividad natural de la existencia humana. En la visión de Santo Tomás, la naturaleza es, por así decirlo, el arte de Dios. La comunidad política se encuentra también bajo la providencia divina. Para Santo Tomás, el fin último de la comunidad política no es solamente un bien, sino el Bien último, dar gloria a Dios, que es precisamente, lo que corresponde a la naturaleza humana. Dios es así el paradigma de todo gobierno, el Legislador Supremo que rige a través de su Ley Eterna. Por eso su posición política es clara, tal como queda expresada en la *Summa Theologiae*:

> «Está claro que muchos no pueden unir y concordar cosas diversas si ellos mismos no están de algún modo unificados. Por otra parte, lo que es uno esencialmente, puede causar la unidad mejor y más propiamente que muchos unidos. Por eso, la multitud es mejor gobernada por uno que por muchos. Por lo tanto, el gobierno del mundo, que es el mejor, está bajo un solo gobernante. Esto es lo que dice el Filósofo en XII Metaphys.: Los seres se resisten a ser mal gobernados; y el mando de muchos no es bueno, debiendo, por tanto, ser uno solo el gobernante»[124].

[122] Weisheipl, *Tomás de Aquino*, p.434.

[123] Martínez Barrera, Jorge, «El Comentario de Santo Tomás a la *Política* de Aristóteles: Un análisis desde el *Prooemium*» in *Veritas*, Portoalegre, Septiembre de 2006, Vol. 1, n. 3, pp. 15-49.

[124] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, ed. Marietti, Torino 1955, Pars Ia, q. 103, a. 3, Respondeo.

III. EL COMENTARIO A LA *METAFÍSICA*

1. Autenticidad

Lo primero que cabría destacar es que no disponemos en latín ninguna traducción científica de la *Sententia super Metaphysicam*. La *editio leonina* pretende ser crítica y algunos de sus volúmenes lo son, pero no es el caso del correspondiente a *In Metaphysicorum*. Se trata de una labor magna en la que algunos de los principales estudiosos de la obra de Santo Tomás en España llevan enfrascados más de una década. La importancia de dicha edición crítica para las cuestiones tratadas en el apartado anterior es patente, pero también será interesante, cuando al fin podamos contar con ella, para identificar y acotar las referencias y críticas a los comentaristas de la obra de Aristóteles que cita Santo Tomás, tales como Averroes o Avicena; y más aún, para intentar identificar a los comentadores que no cita y que pudieron influir de un modo u otro el comentario del Aquinate. Este sería el caso de San Alberto Magno y el de otras obras con posible presencia en el siglo XIII, como las de Adam de Buckfield, Riccardus Rufus o Geoffrey de Aspall[125].

Una de las ventajas de esta *Sententia* es que su autenticidad parece clara y difícil de discutir, al menos a falta de dicha edición crítica. La razón de afirmar esto es que poseemos manuscritos originales de la obra que, al menos en parte, están en disposición de demostrar su autenticidad.

De los que poseemos, el manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Nazionale di Napoli, llamado comúnmente Bib. Naz. VIII F.16, es quizá el más antiguo e interesante. Para algunos autores, este manuscrito contiene partes que podrían ser autógrafas de Santo Tomás, si bien no en el sentido de haberlas

[125] Galluzzo, Gabriele, "Aquinas's Commentary on the *Metaphysics*" in Amerini, Frbrizio & Galluzo, Gabriele, *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden-Boston, 2014, p.210.

escrito él mismo, sino en el de ser las palabras recogidas directamente en su dictado. En este texto se han podido identificar siete manos distintas, que podrían aumentarse en una o dos más según las últimas investigaciones[126]. En el manuscrito se encuentran, además palabras y frases tachadas y sustituidas por otras como si alguien, después de haber dictado, repasara los textos corrigiendo lo necesario.

Son especialmente interesantes dos conjuntos de folios: f. 15-31 y f. 43-69. El primero de ambos, contiene los libros II y III, se corresponde con el escriba identificado en la edición Leonina como D[127]. El segundo fragmento contiene el libro V, todo el libro VI y las primeras catorce lecciones del VII. Estos folions habrían sido redactados por un escriba que suele identificarse como R, el cual, al parecer, sería Reginaldo de Piperno[128]. Un análisis detallado de dichos textos llevó a Thomas Käppeli a señalar que al menos los libros II, III, V y VII, habrían sido dictados directamente por Santo Tomás, pues exhiben las correcciones que hemos señalado anteriormente[129]. Los libros restantes, sin embargo, poseen anotaciones y correcciones que serían explicables por el mismo acto de la copia para producir nuevos ejemplares[130]. Se da, además, la circunstancia de que todos los textos citados anteriormente son similares en estructura y caligrafía a las que encontramos en el manuscrito Vat. lat. 781 f. 51-140 de las *Quaestiones disputatae de veritate*, que se encuentra en el Archivo Vaticano, y que no poseen anotaciones posteriores. Este hecho sugiere que esos manuscritos fueron dictados directamente por Santo Tomás a amanuenses, constituyendo así lo más parecido a un manuscrito hológrafo del propio autor y resultando de una enorme fiabilidad.

---

[126] Doig, James C., *Aquinas on Metaphysics. A historico-doctrinal study of the Commentary on the Metaphysics*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1972. P.10.

[127] Cos Joseph, "Evidences of St. Thomas's Dictating Activity in the Naples Manuscript of his «Scriptum in Metaphysicam» (Naples, BN VIII F. 16)" In *Scriptorium*, Tome 38 n°2, 1984. pp. 231-253.

[128] Cos Joseph, "Evidences…" p.232.

[129] Käppeli, Thomas, "Mitteilungen über Thomashandschriften der Biblioteca nazionale in Neapel. II. Ein Autograph des Metaphysikkomentars des hl. Thomas", *Angelicum*, X, Pontificia Universidad Santo Tomás, Roma, 1933, pp.118-119.

[130] Duin, J.J., "Nouvelles précisions sur la chronologie du «Commentum in Metaphysicam» de S. Thomas" in *Revue Philosophique de Louvain*, Volume 53, Numéro 40, Louvain, 1955, pp. 511-524.

En el manuscrito napolitano encontramos también la inclusión tardía del comentario a Λ que hemos descrito más arriba. Como sabemos el libro K de la *Metafísica* de Aristóteles fue traducido por primera vez al latín en la edición moerbekiana. Ni la *vetus* ni la que podríamos llamar *Translatio media*, proporcionada por Miguel Escoto, proveniente del *Gran Comentario* de Averroes y, por lo tanto, del árabe, incluían el libro K.

Son todavía muchas y muy interesantes las cuestiones que pueden ser investigadas acerca de este manuscrito. Acceder a ellos requiere unos conocimientos específicos que, por desgracia, son cada vez más difíciles de adquirir. Podemos aprender aún mucho acerca del método y estructura de trabajo utilizados por Santo Tomás para comentar a Aristóteles y de la forma de trabajar de los secretarios del Aquinate. En los últimos años la atención sobre estos manuscritos se ha reducido mucho en comparación con la que suscitaron a principios del siglo XX.

Por otro lado, lo dicho hasta ahora parece suficiente para no albergar, en general ninguna duda acerca de la autenticidad de este texto. Aunque no se haya producido aún una edición crítica del texto latino, lo que hemos recibido es un cuerpo sólido y coherente que representa de manera eficiente el comentario del Aquinate a la obra de Aristóteles. Además, la tradición sobre la autenticidad de este comentario es unánime. Dan fe de ello Tocco en su *Vita S. Thomae Aquinatis*, Guidonis en su *Leguenda*, así como todos los autores que se han aproximado a la figura de Tomás y su obra.

Para la edición que ofrecemos aquí, seguimos el texto tal como lo recoge la edición Taurina a cargo de M.R. Cathala, O.P. , revisada más tarde por Raymundo Spiazzi, de agosto de 1950, que sigue el manuscrito napolitano del que hemos hablado. Los propios editores de dicha edición señalan en su introducción que la autenticidad de esta obra está totalmente *extra controversiam*[131].

[131] Cathala, M.R. et Spiazzi, R.M. "Introductio editoris" in Th. Aquinas, *In duodecim libros Metaphysicorum Arsitotelis*, Marietti, Taurini – Romae, p. xvii.

2. Cronología

El *In doudecim libros Metaphysicorum* o *Sententia super Metaphysicam* ha sido uno de los comentarios de Santo Tomás más difíciles de datar. Se considera, en general, que pertenece al grupo de las obras sobre Aristóteles comenzadas en el período parisino. Se trata, sin duda, de un comentario redactado de manera peculiar en su relación con la traducción de Moerbeke. Según señala Weisheipl, parece que Tomás no siguió el orden de los libros aristotélicos para redactar su *Sententia*[132]. En los libros II y III se refiere al libro Lambda como XII[133], sin embargo, desde el libro V hasta el VII llama a Lambda libro XI. Esto indica que los comentarios a los libros II y III serían posteriores a los señalados en segundo lugar. Y lo mismo se observa en otros puntos de la *Sententia*, que se refieren indistintamente a Lambda como XI o como XII según el momento en que fueran redactados. El resumen de los libros que se refieren directamente a Lambda quedaría así:

Libros que llaman XII a Lambda	I, II, III y IV
Libros que llaman XI a Lambda	V, VI, VII y XII

La fecha más temprana que se ha propuesto para la composición de esta *Sententia* es la que aporta Tolomeo de Lucca en su *Historia Ecclesiastica*, donde señala que habría sido escrita durante el papado de Urbano IV (1261-1264). De Lucca sostiene que Tomás habría comentado durante este período las obras de filosofía, especialmente la *Ética* y la *Metafísica*[134]. Esta primera datación no aportaba razones sólidas que la sustentaran, por lo que ha sido ampliamente discutida y rechazada a favor de situarlo en un momento posterior.

---

[132] Weisheipl, James A., *Aquino*, p.432.

[133] Concretamente, en III, Tomás se refiere a Lambda como libro duodécimo en siete ocasiones. Esto implica que es para él una numeración totalmente asumida en esa parte del comentario.

[134] Tolomeo de Lucca, *Historia Ecclesiastica*, Muratori, Milano, lib. 22, cap. 24.

Los estudios desarrollados a principios del siglo XX por autores como Martin Grabmann ya señalaban que el comentario no podía haber sido finalizado antes de 1265 como sugería Tolomeo de Lucca. Por el contrario, el texto debía de estar en proceso de composición en 1266 pues, en el Libro III, lección 11, Tomás se refiere al comentario a las categorías de Simplicio, texto que no fue terminado de traducir por Guillermo de Moerbeke hasta marzo de ese año[135].

En 1925 Auguste Mansion publicó un artículo que atrasó, una vez más, la fecha probable de composición de la *Sententia*[136]. De acuerdo con sus investigaciones, Santo Tomás se referiría, en al menos tres ocasiones, al comentario de Simplicio al *De Caelo*, tratando de explicar el papel de las teorías de Eudoxo y Calipo en la formulación del sistema astronómico de Aristóteles. Dicho comentario no fue terminado de traducir por Guillermo de Moerbeke hasta junio de 1271[137]. Por lo tanto, la *Sententia* del Aquinate no pudo ser terminada al menos hasta la segunda mitad de 1271 o comienzos de 1272.

Algunos autores como D. Salman sugieren que las teorías acerca de la datación de la *Sententia* desarrolladas a principios del siglo XX no son incompatibles con lo expresado por Tolomeo y las fuentes antiguas[138]. En efecto, la obra podría haber sido escrita en Italia en algún momento entre 1261 y 1268, y haber sido revisada, ora en parte, ora en su totalidad, en París, alrededor de 1271. Las discrepancias sobre la numeración de Lambda, o las referencias al comentario de Simplicio al *De Caelo* podrían, para esta teoría, ser adiciones posteriores, que serían mayores y más relevantes en algunas partes más que en otras. Si se acepta esta teoría habría entonces que admitir que la primera redacción de la *Sententia* se realizó con la *translatio vetus* o con algún tipo de traducción media. Tan sólo en la revisión Tomás habría contado con el texto

---

[135] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib III, lect. 11, n. 3: "sicut etiam Plato occultavit veritatem philosophiae sub mathematicis, ut dicit Simplicius in commento praedicamentorum".

[136] Mansion, Auguste, "Pour l'histoire du Commentaire de saint Thomas sur la Métaphysique d'Aristote", in *Revue néo-scolastique de philosophie*, 27e année, Deuxième série, n°7, 1925. pp. 274-295.

[137] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. XII, lect. 10, n. 7, 12 et 16.

[138] Salman, D., "Saint Thomas et les traductions latines des métaphysiques d'Aristote" in *Archives d'Histoire Doctrinale Et Littéraire du Moyen Âge*, nº VII, Librairie J. Vrin, 1932.

nuevo moerbekiano. Esta teoría, aunque plausible, parece alejarse de los hábitos del Aquinate en cuanto al uso de las traducciones. Dado que la obra no parecía revestir especial premura, no parece probable que Tomás fuera incapaz de esperar a la traducción de Guillermo, teniendo que conformarse con traducciones que, sabemos, no le satisfacían.

Por otro lado, la tesis de una redacción temprana de esta *Sententia*, tendría que justificar el motivo por el que Tomás habría emprendido una tarea tan laboriosa y ajena a sus actividades docentes e intereses personales. Por eso, al máximo se podría conceder que Tomás redactó esta obra poco antes de abandonar Italia, o sea, en el año 1268, al mismo tiempo que redactabael comentario al *De anima*, como consecuencia de la necesidad que sintió de profundizar filosóficamente en la doctrina aristotélica para poder escribir su *Summa theologiae*. Dado que entonces estaba ocupado en escribir el tratado *de homine* de la *Summa*, sólo cabría alegar que estaba preocupado por el creciente averroísmo parisino y eso lo condujo a pensar que un comentario a la *Metafísica* sería un modo de combatir las nuevas herejías. De todas formas, estas explicaciones parecen algo forzadas y no justifican suficientemente adelantar la redacción de esta *Sententia* al periodo italiano y menos aún, considerar que esta magna obra pudo concluirla totalmente en Roma.

Así pues, teniendo en cuenta las investigaciones, parece adecuado afirmar que es probable que la *Sententia super Metaphysicam* fue terminada en París hacia finales de 1271 o inicios de 1272. Sin embargo, el momento y el lugar exactos son aún difíciles de determinar. De esta manera, es igualmente posible que el comentario fuera escrito totalmente en París, como que fuera iniciado en Roma y terminado en la Ciudad del Sena. Lo importante en relación a la cronología es que se trata de una obra desarrollada en plena madurez intelectual del autor, y que en ella reina más bien el ambiente parisino que el romano. Es también reseñable que pudo haber sido comentada o revisada en un orden distinto al de la obra aristotélica. Esto podría indicar que había partes de la *Metafísica* que suscitaban más interés que otras en el momento de comenzar a comentarla.

Por último, cabe señalar que algunos autores como Eschmann o Weisheipl

añaden Nápoles como posible ciudad para el fin del comentario[139]. Con lo que, si se aceptara una primera redacción romana, estaríamos hablando de tres lugares de redacción distintos. Por estos motivos, entre otros, no se ha publicado nunca una edición crítica de este texto y tan solo podemos aportar aproximaciones[140].

3. Contenido

a) El objeto propio de la metafísica según Tomás de Aquino

Lo que caracteriza a la lectura de la *Metafísica* de Aristóteles que realiza Santo Tomás es que señala que el objeto propio de la ciencia primera es el existente en cuanto existente, el *ens qua ens,* y no Dios ni las substancias separadas[141]. El Aquinate desarrolla esta posición en varios lugares del *Corpus thomisticum*, siendo los más interesantes, la cuestión 5 del comentario al *De Trinitate* de Boecio y el propio Proemio al comentario a la *Metafísica*. El comentario al *De Trinitate* resulta fundamental para entender cuál es la idea que Tomás tiene acerca de la metafísica. Señala que todas las ciencias están orientadas a un fin común, la perfección y felicidad del hombre, pero una de esas ciencias debe reinar sobre las demás y merecer de manera propia el titulo de sabiduría. Esa ciencia será la más intelectual y estudiará, por tanto, los objetos más inteligibles

La cuestión 5 del comentario al *De Trinitate* discute la división de la ciencia especulativa según Boecio. Siguiendo su argumentación, la ciencia especulativa se dividiría en ciencia de la naturaleza, matemática y metafísica[142]. El objeto de esta última, tal como explica el Aquinate en el artículo 4 de la misma cuestión, sería el estudio de los entes inmateriales e inmóviles[143]. Dios, deacuerdo con Tomás, queda fuera del campo del existente en cuanto existente. Ciertamente es un existente, pero el modo en que existe no es asimilable al modo en que existen las

---

[139] Eschmann, "Catálogo de las obras de Santo Tomás" in Weisheipl, James A., *Aquino*, pp. 404, 412-413.

[140] Torrel, Jean-Pierre, *Tomás de Aquino*, p. 251.

[141] Galluzzo, Gabriele, "Aquinas's Commentary on the Metaphysics" in *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Amerini, Fabrizio et Galluzzo, Gabriele (eds.), Brill, Leiden-Boston, 2014, p. 212.

[142] Tomás de Aquino, *Super De Trinitate*, pars 3, q. 5, pr. 1 et 4.

[143] Tomás de Aquino, *Sup.Trin.*, pars 3, q. 5, a. 4.

cosas creadas. Averroes, por ejemplo, considera que las substancias separadas, y en especial Dios, es el verdadero objeto de esta ciencia, ya que constituiría la causa última de todos los demás existentes[144].

El objeto de la metafísica es, como señala en el proemio, aquello que es más inteligible (*maxime inelligibilia*)[145]. Y a continuación, apunta que ese objeto más inteligible puede contemplarse de tres modos distintos:

a) *Más inteligible* en el orden del conocimiento; o sea, de modo absoluto. Según esto, los máximamente inteligible *de suyo* son las causas que dan razón de los fenómenos sensibles: ellas son las que explican, mientras que los efectos son lo explicado, lo menos inteligible, que, por eso mismo, requiere explicación, intelección.

b) *Mas inteligible* como resultado de comparar los sentidos y el intelecto. Dado que los sentidos tienen como objeto siempre particulares, mientras que el intelecto se relaciona con los universales, los objetos más cognoscibles serían los conceptos más universales como lo uno, la potencia y el acto, y otros del mismo tipo.

c) *Mas inteligible* en sentido absoluto. En una consideración de lo inteligible en cuanto tal, las formas separadas o carentes de materia son lo propiamente inteligibles. Por eso, son más inteligibles las formas abstraídas que los individuos; y aún más, las formas que carecen de materia en todos los sentidos: Dios y las substancias separadas o inteligencias puras.

Uno de los problemas clásicos a la hora de considerar la unidad teórica de la *Metafísica* de Aristóteles se fundamenta en la cuestión de si la ciencia descrita en los dos primeros capítulos de *Metafísica* Γ, esto es la ciencia de lo existente en tanto que existente, y la *teología* descrita en el primer capítulo de E, son una y la misma ciencia[146]. Para Tomás, esta triple consideración tiene que ser atribuida a una sóla ciencia y no a tres distintas. Podríamos decir que Tomás identifica *a* y *c* pues las sustancias separadas son las causas más universales de lo existente y, por

[144] Wippel, John F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America, Washington, 2000,p.15.

[145] Tomás de Aquino, *In Met.* Pr.: «Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur. Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus».

[146] Wippel, John F., *Met. Thought [..]*, p.11.

lo tanto, el estudio de las causas primeras coincidiría con el estudio de las substancias separadas[147]. Este punto de vista no dice nada en contra de la unidad temática de la metafísica como ciencia, pues el objeto propio de la metafísica sería, como ya hemos señalado, existente en tanto que existente. Cabría, sin embargo, añadir que esta ciencia trata además las sustancias separadas, ya que tienen una relación con el objeto de esta ciencia al ser las causas de lo existente. Tal como ocurre en la física, que considera no sólo los cuerpos naturales, sino los principios y causas de dichos cuerpos[148].

La metafísica es, pues, una ciencia que puede explicarse a partir del modelo expuesto en los *Segundos Analíticos*, donde Aristóteles expone las características de investigación científica. Santo Tomás sigue el modelo tripartito consistente en el esquema *subiectum*, *passiones subiecti*, *principia (causae) subiecti*[149]. De esta forma el Aquinate le reconoce a la metafísica el estatus científico según el modelo descrito por el propio Aristóteles y explica por qué el estudio de las causas y las substancias separadas ha de ser comprendido dentro de dicha ciencia, dando primacía al estudio de la substancia.

b) La estructura de la Metafísica a través del comentario de Tomás

La mayor parte de los estudiosos contemporáneos de los comentarios de Santo Tomas señalan, que Tomás interpreta el libro III (B) como un plan de trabajo o una agenda para toda la *Metafísica,* lo cual sugiere que su lectura presupone la unidad de la obra, pese a las dudas que algunos comentaristas árabes tardíos habían introducido al respecto[150]. Para ellos, Santo Tomás parece dividir la obra aristotélica en dos partes que se diferencian, fundamentalmente en el trato que reciben a la hora de ser comentadas. La primera de ellas comprendería los libros I-VI, mientras que la segunda se extendería a lo largo del resto de la obra comentada, esto es, del VII al XII.

---

[147] Galluzzo, Gabriele, "Aquinas's Commentary […]" pp. 213-215.

[148] Tomás de Aquino, *In Met.* Pr.

[149] Tomás de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, lib.1, lect.2 n.7.

[150] Porro, Pasquale, *Thomas Aquinas: A Historical and Philosophical Profile*, The Catholic University of America, Washington, 2016, p. 329.

De esta manera, consideran que la primera parte de la obra sería tratada por el Aquinate como una parte propedéutica o preliminar[151], mientras que la segunda sería considerada como aquella que contiene la articulación epistemológica clásica que henmos descrito al final del parágrafo anterior[152]. Este esquema de *subiectum*, *passiones subiecti*, *principia subiecti* no se aplicaría, al menos de manera sistemática a los primeros seis libros, pero abarcaría todo lo que hemos definido como la segunda parte. De este modo los libros Z y H (VII y VIII), que se han llamado en la tradición *libros de la substancia* (*Substanz Bücher*)[153], tendrían que ver con el *subiectum*. En Θ y I trata acerca de las *passiones subiecti*, es decir, las propiedades *per se* de lo existente. Θ está dedicado al estudio de la potencia y el acto, minetras que en I dicute acerca de lo uno y lo múltiple. Para cerrar el comentario, los libros K y Λ se corresponderían con los *principia subiecti*. Así, el estudio del objeto de la metafísica en un sentido fuerte (el *ens qua ens*), se correspondería más bien con la segunda de las partes señaladas que con la primera. Ese énfasis que pone Tomás en la centralidad de los libros Z y H contrasta con la importancia relativa que otorga a K y Λ. Es el estudio de las substancias y su estructura lo que para Tomás constituye el núcleo de la *Metafísica*, mientras que las sustancias separadas se estudian solo en tanto que causas universales, tal como hemos señalado.

La explicación para esta distribución de la *Metafísica* podemos encontrarla en el comentario al libro III, de las aporías[154]. Tomás considera que el libro B es una dicusión dialéctica de los principales temas de la metafísica en el que Aristóteles aprovecha para avanzar posibles soluciones[155]. A partir de todas las aporías planteadas, el Aquinate hace una doble división entre aquellas que versan

---

[151] Galluzzo, Gabriele, "Aquinas's Commentary […]" pp. 223.

[152] Porro, Pasquale, *Th. Aquinas […]*, p. 329.

[153] Es bien cierto que en muchas ocasiones se ha añadido Θ como parte de estos libros de la substancia. Sin embargo, parece, como decimos a continuación que clasificarlo en el grupo siguiente casa mejor con la *divisio* que podemos encontrar en Santo Tomás. Ciertamente, los comentaristas más importantes de Aristóteles del siglo XX han unificado los libros VII, VIII y IX otorgándoles una unidad que resulta, sin duda adecuada. Aquí, sin embargo hemos querido mostrar el esquema con el que Tomás pudo entender la obra aristotélica.

[154] Porro, Pasquale, *Th. Aquinas […]*, p. 330-333.

[155] Galluzzo, Gabriele, "Aquinas's Commentary […]" pp. 224.

sobre la metafísica como ciencia y aquellas que tratan de los contenidos específicos de la investigación metafísica y que se encuentran en los libros VII a XII, tal como hemos señalado[156].

Los autores que han analizado en los últimos años la estructura del comentario de Santo Tomás a la *Metafísica* han considerado, probablemente de manera correcta, que el esquema expuesto más arriba recoge la idea del Aquinate. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, es interesante añadir algunas cuestiones acerca de lo que Tomás dice en la primera lección del comentario al libro , que nos informan acerca de la importancia que el libro E pudo haber tenido en su visión de la obra aristotélica. Justamente en el comienzo del libro V, Tomás comenta que Aristóteles comienza a discutir los contenidos de la ciencia metafísica no en el libro VII, sino en el libro VI:

> Por lo tanto, primero Aristóteles distingue los términos que caen bajo la consideración de esta ciencia. En segundo lugar, comienza a tratar las cosas que caen bajo la consideración de esta ciencia. Esto lo hace en el libro sexto, que comienza con las palabras «Los principios y las causas[...]»[157]

A partir de este texto podríamos señalar una posible consideración de E por parte de Santo Tomás como un texto constitutivo del cuerpo de la *Metafísica* y no como meramente propedéutico. En esta Tesis hemos tratado el libro VI como un miembro de lo que los comentaristas contemporáneos han llamado "segunda mitad" de los libros de la *Metafísica*, esto es, aquellos que *desarrollan* los principales temas de la filosofía primera de Aristóteles.

---

[156] Tomás de Aquino, *In Met.* Lib. 3, lect. 2, n. 346.

[157] Tomás de Aquino, *In Met.* Lib. 5, lect.1, n. 1: In praecedenti libro determinavit philosophus quid pertineat ad considerationem huius scientiae; hic incipit determinare de rebus, quas scientia ista considerat.

Et quia ea quae in hac scientia considerantur, sunt omnibus communia, nec dicuntur univoce, sed secundum prius et posterius de diversis, ut in quarto libro est habitum; ideo prius distinguit intentiones nominum, quae in huius scientiae consideratione cadunt. Secundo incipit determinare de rebus, quae sub consideratione huius scientiae cadunt, in sexto libro, qui incipit, ibi, principia et causae.

IV. LOS LIBROS VI Y IX DEL COMENTARIO TOMISTA

1. Unidad temática

En las páginas anteriores hemos descrito la metafísica aristotélica como ciencia del *ens qua ens* es decir, de lo existente en cuanto existente. De acuerdo con la interpretación tradicional, esta ciencia se transforma en Tomás de Aquino en una teoría del ser. El ser se dará así en potencia o en acto, de tal manera que el acto de ser sea la noción cumbre que le permita explicar la realidad, tanto en su origen –*emanatio totius esse*–, como en su estructura transcendental: composición de esencia (*essentia*) y ser (*esse*).

De este modo, los dos temas fundamentales que encontramos en los libros VI y IX forman una unidad: tras introducir los sentidos ser, Aristóteles establece que el sentido básico que afecta a todos los demás es potencia y acto: «Y, todavía, además de todos esos,[tenemos] el ente en potencia y el ente en acto» (*Met.* VI, 1026 b 1-2), puesto que para entender los sentidos restantes del ente se requiere conocer qué es potencia y acto, pues alcanzan a todos ellos.

Ahora bien, la lectura que Tomás de Aquino hace de la *Metafísica* de Aristóteles, presenta notables variantes que la hacen digna de estudio y de presentación. Estas variaciones responden tanto a las necesidades intelectuales que asaltan a Tomás en el estudio de la teoría aristotélica, como en la influencia de los comentadores que tenía a su disposición. En esta interpretación tomista, los conceptos de potencia y acto adquieren un sentido estrictamente transcendental. Esta lectura de la ciencia metafísica que vemos en el presente comentario, se encuentra secundada en otros textos de Santo Tomás, tanto en *Quaestiones quodlibetales*, como en el *De Potentia*, así como en la *Summa Theologiae*

De este modo, si en Aristóteles se halla una correspondencia entre materia y forma, y potencia y acto, Santo Tomás se ve obligado a considerarlo de una manera distinta. La distinción entre materia y forma pasa a un segundo plano y será interpretada a partir de la distinción entre potencia y acto, pues ésta sea más

amplia que la primera. La composición de potencia y acto recorre, para Tomás de Aquino todo lo creado, incluyendo aquello que no posee materia, mientras que la distinción entre materia y forma se encuentra únicamente en la creación corpórea.

Por lo tanto, el paralelismo existente entre los conceptos de materia y forma con los de potencia y acto, se desplaza en Santo Tomás. En la interpretación tomista, dichos conceptos tenderán a corresponderse en extensión con los de esencia y ser. La esencia constituye la unidad primordial de cada cosa que responde a la pregunta *quid est*?[158]. Es lo que hace que cada cosa sea lo que es y se distinga de las demás. Se trata de un concepto análogo y trascendental en el sentido de que es común a todas las cosas. En efecto, nada puede darse ni *in re,* ni tampoco *in mente*, si no posee alguna esencia. En sentido estricto, la esencia se contrapone a lo insesencial, pero también al ser (al existir), que es el elemento actualizante en la metafísica de Santo Tomás.

El Aquinate usa el término *ser* no solo en el sentido copulativo habitual de la lengua latina y castellana, sino en sentido predicativo: cuando «se dice del ente en cuanto ente, esto es, aquello por lo que algo se denomina ente en acto en la realidad, y así el ser no se atribuye sino a las cosas mismas que se contienen en los diez géneros»[159]. A lo que Tomás se refiere con ser es, pues, el acto del ente en cuanto ente, que se relaciona de manera muy cercana con el término existir. Podríamos decir, de hecho que la noción de ser es la del acto sin más, sin restricción alguna. El ser es lo que hace que la cosa exista, se de en la realidad, pero sin determinación o forma alguna[160]. El ser es el acto último, el acto de

---

[158] García López, Jesús, *Metafísica tomista: Ontología, Gnoseología y Teología natural*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 39.

[159] Tomás de Aquino, *Quaestiones de quodlibet* IX, q 2, a 2, co.: "Respondeo. Dicendum, quod esse, dupliciter dicitur, ut patet per philosophum in V Metaph., et in quadam Glossa Origenis super principium Ioan. Uno modo, secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividentis. Et sic esse attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis; dicimus enim caecitatem esse. Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur".

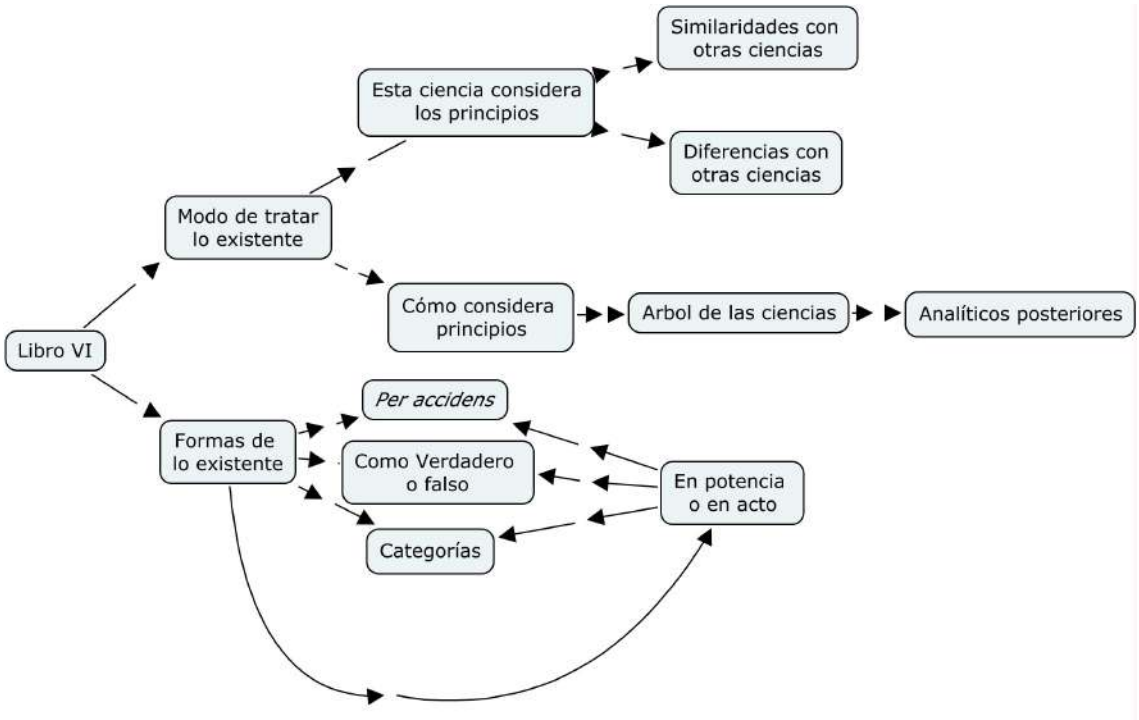
[160] Tomás de Aquino, *De Potentia*, q 7, a 2, ad 9: "esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum".

todos los actos. Cualquier actualidad que no sea la del ser es una potencia en orden al ser[161]. La relación en la que se hallan la esencia y el ser es la de potencia y acto.

Como hemos visto, los conceptos de potencia y acto (y por lo tanto el comentario al libro IX) sustentan todo el aparato de la interpretación tomista de la *Metafísica* y constituyen la clave para entender el resto de su ontología, todos demás sentidos de ser (contenidos en el comentario al libro VI). Será relevante, por tanto, analizar ambos textos en una lectura que ahonde en su unidad temática.

2. Principales temas

a) La diferencia entre la Filosofía primera y las otras ciencias



El comentario de Tomás al libro VI de la *Metafísica* se centra, fundamentalmente en investigar «de qué manera esta ciencia debe investigar

[161] García López, Jesús, *Met. tomista*, p. 47.

acerca de lo existente»[162]. Lo cual se divide en dos asuntos: (1) la caracterización de la filosofía primera como ciencia, y (2) la exposición y estudio de los sentidos de ser. Podemos indicar que este último lo considera el tema más importante, si atendemos a que le dedica el doble de espacio que al primero en el comentario.

En cuanto al modo de tratar lo existente, es decir, la caracterización de la filosofía primera en tanto que ciencia, Tomás divide la explicación de Aristóteles en dos temas perfectamente diferenciados: señalar que esta ciencia se ocupa de los principios y las causas; y explicar cómo lo hace, en contraste con las otras ciencias.

Así, señala que es necesario que esta ciencia estudie los principios y las causas de los existentes en tanto que existentes[163]. Las demás ciencias tratan también sobre las causas y principios que, en el caso de éstas, son válidos tan solo para un sector del ser.

En cuanto a dichos principios, existen dos posibilidades: o bien son sensibles y los adquirimos a través de los sentidos, como ocurre en las ciencias naturales. O bien son más simples y primeros, y los adquirimos a través del intelecto, como ocurre en el caso de las matemáticas. Los conocimientos sensibles se dan en tanto que lo sensible se ofrece a los sentidos y son, en efecto, más ciertos *para nosotros*, mientras que los matemáticos son más simples y primeros *en cuanto a la naturaleza*.[164].

En el caso de la metafísica, al estudiar las causas y los principios del los existentes en cuanto existentes, dichos principios y causas serán válidos, no para un solo sector de lo que hay, sino para todo existente. Así, la metafísica, a diferencia del resto de ciencias, trataría acerca del *ens qua ens*, y del "qué es" de las cosas, la quididad (*quidditas*), que tampoco tratan las otras ciencias. Santo Tomás identifica esta *quidditas* con la deficinción del objeto de la ciencia[165]. Las otras

---

[162] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, 1144.

[163] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, 1145.

[164] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, 1146.

[165] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, 1148: Et, quia eiusdem est considerare de ente inquantum est ens, et de eo quod quid est, idest de quidditate rei, quia unumquodque habet esse per suam quidditatem, ideo etiam aliae scientiae particulares "nullam mentionem", idest determinationem faciunt de eo quod quid est,

ciencias no se centran en intentar clarificar qué es exactamente su objeto sino que o bien lo toman de otra ciencia, o bien consideran que es manifiesto a los sentidos, o bien simplemente lo presuponen, como si lo estuvieran fundando en ese momento.

De este modo Tomás explicada las similitudes y diferencias entre la metafísica y el resto de ciencias, en cuanto a las causas y principios. Una vez hecho esto debe explicar cómo trata la metafísica acerca de esos principios y causas. Para ello, procede a situar la filosofía primera en el lugar que corresponde en el *corpus scientiarum* que el propio Aristóteles había desarrollado, especialmente en los *Segundos analíticos*, y que Santo Tomás asume como adecuado. Precisamente esta forma de clasificar las ciencias toma como base la forma en que se consideran los principios y las causas por parte de cada una de ellas.

El Aquinate sigue a Aristóteles en el proceso de reducción para encontrar qué lugar ocupa la ciencia primera en la clasificación general de los saberes. Dado que los antiguos habían considerado la física como la primera de las ciencias, la explicación comienza por mostrar, a partir del número 1152, la diferencia entre las ciencias *naturales* y las ciencias *prácticas* y determinar por qué ninguna de ellas se corresponde con la metafísica.

La ciencia natural no puede corresponderse con la filosofía primera, pues trata de aquellas cosas que poseen en sí el principio del movimiento y el reposo. Por lo tanto, no se ocupa de lo existente sin más, sino de uno de sus géneros y puede ser descartada como la ciencia que buscamos. Sin embargo, el análisis de las ciencias naturales es muy interesante para la caracterización de la filosofía primera, pues descubrimos que comparte con aquella el hecho de que se trata de ciencias que no son activas ni productivas. Las ciencias naturales no son, evidentemente, ciencias productivas pues estas tienen su principio en el que produce y no en el producto del arte[166]. De la misma manera no pueden ser

idest de quidditate rei, et de definitione, quae ipsam significat. Sed ex hoc, idest "ex ipso quod" quid est ad alia procedunt, utentes eo quasi demonstrato principio ad alia probanda.

[166] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, 1153.

ciencias activas, pues estas dependen en última instancia de la libre elección de la voluntad, en la *proaíresis*[167].

La conclusión es que la ciencia natural, al igual que todas las que compartan estas características, deberá de ser considerada una ciencia *teórica* puesto que especula acerca de aquellos existentes en que es posible el movimiento. Es decir, su objeto propio son las cosas móviles que se definen necesariamente con materia. Para encontrar el lugar de la filosofía primera, es necesario agotar la descripción de las ciencias especulativas, comparándolas con las ciencias naturales. Las ciencias especulativas o teóricas habrán de clasificarse según se defina su objeto de estudio en relación con el movimiento y con la necesidad o no de que se dicho objeto se defina junto o separado de la materia.

De esta manera, *física* y todas las ciencias naturales, se ocupan de aquellas cosas que son móviles y que tienen la materia sensible en su definición, v.g., la física propiamente dicha, las partes de los animales y de las plantas, y también, señala Santo Tomás, el estudio acerca del alma, que tampoco puede definirse sin materia sensible. Las *matemáticas*, por otro lado, estarán caracterizadas por ocuparse de aquellas cosas que son sin movimiento, sin entrar aún a considerar si son separables o no[168]. Por otra parte, si existe algo que es inmóvil, sempiterno y separable de la materia sensible, no podrá ser considerado, según lo dicho, ni por las ciencias naturales ni por las matemáticas. Este género de objetos son los propios de la ciencia primera, que es anterior a la física y a las matemáticas al versar de las causas primeras de los existentes que son *fortiori* ingénitas. A esta ciencia especulativa, que identificamos con la filosofía primera, a la que llama teología. Santo Tomás señala que existen dos razones para llamar teológica a esta ciencia: en primer lugar, porque si existe algo que podamos llamar divino, ha de ser inmóvil y separado de la materia y, por lo tanto, caerá bajo la consideración de esta ciencia. En segundo lugar porque, de acuerdo con la clasificación de las ciencias que Aristóteles ha llevado a cabo, ésta sería la que tiene una dignidad más

[167] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, 1154.

[168] Santo Tomás nos avisa aquí de que estos asuntos serán estudiados por Aristóteles más adelante, aunque su problemática ha sido ya introducida tanto en el Libro I como el III de la *Metafísica*.

alta entre las teóricas, que a su vez son más dignas que las prácticas. Por todo ello, esta ciencia es acerca de las cosas divinas, y puede recibir el nombre de teología[169].

Especialmente interesante es la explicación que nos aporta Santo Tomás acerca de las últimas líneas del capítulo primero. El Aquinate destaca que la filosofía primera es universalmente común a todos los existentes, pero afirma que este punto puede dudarse. Señala que, si no hay ninguna substancia anterior a aquellas que existen según la naturaleza, de las que se ocupa la física, entonces será esta la ciencia primera. Pero si existe alguna substancia con las características señaladas anteriormente, será la filosofía la ciencia que deberemos considerar primera[170].

b) Los sentidos de ser

Como ya ha indicado Santo Tomás en el comentario al libro V, a partir del libro VI, Aristóteles comienza a tratar las cuestiones que son propias de esta ciencia. Para comenzar, recuerda que "existente" sin más (*simpliciter*), es un término análogo que recoge cuatro sentidos fundamentales: (1) Lo existente por coincidencia; (2) lo existente como lo verdadero en una proposición y lo no existente como lo falso; (3) lo existente como lo que cae bajo las figuras de la predicación; y (4) lo existente en potencia y en acto. En lo restante del libro VI, Tomás sigue a Aristóteles en su análisis de cada uno de estos sentidos y determina si puede haber ciencia acerca de ellos y si son o no relevantes para la filosofía primera.

a) El primero de los sentidos de que trata es acerca del *ens per accidens*, que nosotros traducimos como "existente por coincidencia". Es necesario explicar esta elección de términos, que no sigue la tradición habitual de traducir *per accidens* por su calco español, "por accidente". Esta elección surge de una doble motivación: la primera es evitar la confusión de este *ens per accidens* con los accidentes como elemento contrapuesto a la substancia. La segunda es que, aunque etimológicamente accidente es un termino que señala algo que le

[169] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, 1168.

[170] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, 1170.

acontece a otra cosa, en español ha recibido una enorme carga semántica relacionada con lo que ocurre incidentalmente. Por otro lado, el término coincidencia recoge la idea fundamental de que se trata de dos cadenas causales con sus relaciones causa-efecto propias que se cruzan en un momento determinado "por coincidencia". Hemos elegido por tanto esta traducción, porque parece que aclara lo que el Estagirita quiere decir, sin contaminarlo con los significados que la palabra "accidente" pudiera arrastrar.

Así entonces, lo existente por coincidencia es, de todos los sentidos, el que menos tiene del concepto de existente. Por eso, debe ser analizado en primer lugar, para saber si debe ser considerado o excluido en el estudio de la filosofía primera o de cualquier otra ciencia. Santo Tomás indica que el Filósofo aporta dos tipos de razones para excluir lo existente por coincidencia de la consideración científica. Considera que ni en las ciencias prácticas ni en las especulativas hay lugar para el estudio de lo que se da en las cosas por coincidencia. Desarrollando sus objetos y lo que es propio de los mismos, lo que se da por coincidencia simplemente acontece. Primero, lo hace a través de ejemplos propios de las ciencias prácticas y especulativas: la construcción de la casa no se ocupa de lo que se da en la casa por coincidencia, como que ésta sea agradable o desagradable para los que en ella viven. Del mismo modo, el estudio del triángulo no se ocupa de si una madera u otro material poseen la forma y las propiedades del triángulo. Así nos muestran como de hecho las ciencias ignoran lo que se da en por coincidencia sus objetos.

Tras mostrar en ejemplos la imposibilidad de que exista ciencia alguna que trate acerca de lo que existe por coincidencia, Santo Tomás indica en 1176 que Aristóteles aporta también, un argumento: el Estagirita señala que lo existente por coincidencia es casi como un simple nombre en el sentido de que es algo que se predica de otras cosas. En el lenguaje el nombre de los objetos es una palabra que se adscribe a los mismos, sin más. Es, por decirlo así, algo que acontece al objeto, que por supuesto no está en el objeto en tanto que es. En el mismo sentido, lo que existe por coincidencia acontece a otro existente pero no en tanto que es. Así, de dos cosas, la cual una le ocurre a la otra, como músico y pálido, no se hace una

sola, sino que una se predica de la otra. Esto se ve de manera clara cuando analizamos la generación o la corrupción de los existentes por coincidencia. Nos apercibimos de que se trata de hechos que se generan y se corrompen por separado y no de manera única y de una sola vez. No hay una generación para el músico-pálido sino una para ser músico y otra para ser pálido. Cada una de esas generaciones es causada y requiere una cadena causal propia: el músico lo es por estudiar y practicar su arte; el pálido por la cantidad de pigmento en la piel. Que se den en el mismo individuo es un hecho, pero éste ocurre por coincidencia. De esa coincidencia no podemos decir que haya una verdadera generación, ni tampoco una verdadera corrupción y, por lo tanto, no es un verdadero existente.

Aristóteles señala que en este sentido había dicho Platón que la sofística trata acerca de lo no existente, pues los sofistas discutían, la mayor parte del tiempo, acerca de las coincidencias. En ese sentido, señala Tomás que Aristóteles sostenía en las *Refutaciones* que los silogismos contra los sabios (los paralogismos) se construyen a través de coincidencias[171].

No siendo lo coincidental un verdadero existente es uno de los sentidos en que se usa la palabra existente. Aunque no exista ninguna ciencia que tenga como objeto este tipo de existentes, no significa que no se pueda tratar acerca de ellos. Por esa razón, es necesario investigar todo cuanto pueda decirse acerca del mismo para aclarar, sobre todo *qué es*. Para responder esa pregunta Aristóteles se plantea investigar cuál es la causa del *ens per accidens*, cuál es su naturaleza; al estudiar ambas queda más claro por qué no puede haber ciencia de lo existente por coincidencia.

En cuanto a la causa del *ens per accidens,* señala que se da el caso de que algunos existentes son siempre de la misma manera y por necesidad. No se trata de una necesidad impuesta desde fuera o como dice Santo Tomás "por violencia", sino de la necesidad en el sentido lógico-epistemológico, como ocurre con la expresión "el hombre es animal". Sin embargo, hay otro género de existentes que es constante en la forma en que se da, es decir, que se produce en la mayoría de

[171] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, 1178.

los casos, pero no siempre. Precisamente en esto, en lo contingente, es donde puede darse lo existente por coincidencia. Por esa razón, Aristóteles señala que lo contingente es la causa y el principio de lo existente por coincidencia. A su vez esto es cierto, porque en lo contingente se encuentra una disposición a los contrarios que se da en la materia y que se determina, es decir, pasa de la potencia al acto por una causa que inclina los contrarios más hacia un lado que hacia el otro, como ocurre cuando la voluntad obra como causa. De esta manera, podemos decir que lo que es en la mayoría de los casos es la causa de lo existente por coincidencia.

La naturaleza de lo existente por coincidencia recae en un concurso de cadenas causales. Así, por ejemplo, en el hecho de que haga frío durante el verano concursa una coincidencia en el tiempo en que ambos acontecimientos, que sea verano y que haga frío, se den juntos. También puede darse porque dos cadenas causales concursen en un mismo individuo, como ocurre en el ser pálido y ser hombre. O que concursen las causas agentes, como que ser un buen arquitecto produzca la salud de los que viven en una casa. O en los efectos, como que una comida sea sabrosa y sea saludable. Lo importante es señalar que todas esas parejas de hechos provienen de cadenas causales claras que se cruzan en un determinado punto.

b) En lo relativo al existente como verdad de la proposición, Aristóteles afirma que lo existente significa la verdad de la proposición y lo no existente, su falsedad. Santo Tomás señala que, en efecto, cuando respondemos a algo diciendo que "no es", lo que estamos haciendo es afirmar que la proposición es falsa, al igual que la concepción del intelecto que le correspondería[172]. Este hecho se da tan sólo en lo que Tomás llama los términos complejos, en los que se da la composición o la división es decir, cuando se afirma que el predicado se encuentra o no en el sujeto; o sea, se da solo en el juicio. Este tipo de existente no se daría en los términos "incomplejos", que no significan ni lo verdadero ni lo falso.

[172] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, 1223.

El entendimiento, en efecto, realiza dos funciones distintas, una relacionada con los términos incomplejos y otra con los complejos. La primera se llama "inteligencia de los indivisibles" y consiste en la formación de conceptos de las cosas entendiendo su "qué es". En esa función no pueden darse lo verdadero y lo falso, pues no hay ni composición ni división. Puede adquirirse un concepto que sea adecuado o inadecuado a la realidad pero, al no haber atribución, la verdad o la falsedad no tienen cabida alguna. Es la otra actividad del intelecto la que compone y divide y la que tiene relación con lo existente como verdadero o falso.

Además, Santo Tomás señala que lo verdadero y lo falso existen tan solo en el intelecto y en el discurso (*in mente*), pero no en las cosas (*in re*). Precisamente de esta composición y división tratan los escritos de lógica así como el *De anima*[173]. Si lo verdadero y lo falso se dieran en las cosas mismas, entonces lo verdadero y lo falso serían como un cierto bien y un cierto mal en las cosas, posición que Aristóteles descarta. Lo bueno y lo malo, que son objetos del apetito, existen en las cosas.

Así, dado que este género de existentes se da en el pensamiento pero no en las cosas, es un existente que puede excluirse del estudio de esta ciencia, al igual que el existente por coincidencia. Sin embargo, estos sentidos del existente deben de ser mostrados y tratados, así como investigadas sus causas y principios, para poder hacer un estudio sistemático acerca de lo que existe. De esta manera, el libro VI finaliza excluyendo estos dos sentidos de lo existente del estudio de esta ciencia, y dejando dentro de ella los otros dos, es decir, lo contenido en las categorías y la potencia y el acto. El primero de esos temas lo tratará, como sabemos, en los libros VII y VIII de la *Metafísica*, retomando en IX el concepto de Potencia y Acto.

c) Potencia y acto

Como hemos señalado, los conceptos de potencia y de acto tienen una especial importancia en la metafísica de Aristóteles así como en el análisis de ellos

[173] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, 1233.

que nos proporciona Tomás. Estos conceptos se convierten, a partir de cierto momento, en los elementos bisagra del pensamiento del Aquinate substituyendo construcciones metafísicas anteriores. Es reveladora la gran extensión del comentario que Santo Tomás dedica a estos conceptos, alrededor del doble de extensión que su comentario al libro VI.

Después de la exposición general de los sentidos de *existente* hecha en el libro VI, se ha estimado que caen bajo la consideración plena de la metafísica dos de los cuatro iniciales. El primero de ellos es, como hemos dicho, la substancia y sus categorías, que ha sido explicado en VII y VIII. El segundo, que aquí nos ocupa es el sentido de existente que se divide en potencia y acto o operación[174]. Aunque potencia y acto son términos que se toman del estudio del movimiento de los objetos, pero se generalizan para el estudio de lo existente en general. Estudiando su significado en las cosas móviles podremos llegar al conocimiento de las substancias de las cosas inmóviles. Para ello es necesario primero investigar acerca de la potencia, después acerca del acto y, en tercer lugar, sobre la relación entre potencia y acto.

Los términos de potencia e impotencia son análogos, es decir, tienen multitud de sentidos relacionados entre sí, incluso excluyendo aquellos que son meramente equívocos en los que potencia se usa en el sentido de semejanza, como ocurre en ocasiones en la geometría[175]. En cuanto a la potencia, Aristóteles explica que el sentido analogable, que es relevante para lo que aquí estudiamos, es el que considera la potencia como un principio. La potencia así considerada puede resultar un principio activo o pasivo. Siguiendo el ejemplo del movimiento, tendría potencia activa aquello que está en disposición a mover a otra cosa y pasiva, aquellas cosas que están en disposición a ser movidas por otras. Sin embargo, señala que la potencia pasiva puede ser reducida a la activa sin más, pues la pasión es causada por el agente. Pasiva y activa podrían considerarse una y

[174] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 9, l. 1, 1769.

[175] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 9, l. 1, 1774: "Por ejemplo, se dice que la potencia de una línea es su cuadrado, y que la línea puede convertirse en su cuadrado. El mismo discurso puede hacerse acerca de los números. El tres puede convertirse en nueve, que es su cuadrado, dado que el producto por sí mismo, produce nueve; en efecto, tres por tres hacen nueve".

la misma potencia si atendemos a la relación entre ambas, pese a que son distintas en relación al sujeto del que se predican, pues algo siempre padece en virtud de otra cosa, y si padece en virtud de sí mismo, esto ocurre *per accidens*[176].

El concepto de acto está presente de un modo u otro en la mayoría de filósofos del mundo antiguo. Sin embargo, pensadores como los megáricos, habían reducido la noción de potencia al acto mismo, afirmando que las cosas en realidad sólo tienen potencia cuando están en acto[177]. Este planteamiento estaría acorde con la idea de que todo ocurre por un concurso de causas necesarias que hacen que, en última instancia, todo ocurra por necesidad[178]. De este planteamiento se siguen, sin embargo importantes absurdos, como que se pueda ejercer un arte que no se posee previamente y que, además, se deja de poseer cuando se termina el producto de ese arte[179]. Y parece claro que un arte o una ciencia sólo se pueden dejar de poseer porque se olvide o porque alguna enfermedad haga a su poseedor perderlo, pero no por el simple hecho de no estar ejerciéndolo en el presente[180]. Por lo tanto, la potencia y el acto han de ser a la fuerza, distintos, mientras que este tipo de posiciones hacen que sean lo mismo.

En lo relativo a la privación de la potencia, o impotencia, el comentario señala que pueden describirse dos formas o sentidos distintos de impotencia. La primera se daría en los casos en que el objeto no puede poseer la potencia de la que se habla de ningún modo, como cuando decimos "la piedra carece de la potencia de ver". El segundo uso de privación o impotencia, se daría en aquellos objetos en que dicha potencia se da de suyo pero no las encontramos de hecho, porque o bien aún no se reúnen las características necesarias, o bien se han perdido por azar[181]. Del mismo modo la privación de las potencias puede ser

---

[176] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 9, l. 1, 1781.

[177] Aristoteles, *Met*, 1046b 25-30.

[178] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 9, l. 3, 1795.

[179] Se dejaría, por ejemplo, de ser arquitecto nada más terminar de construir una casa pues, en realidad, sólo se podría ser constructor mientas se está ejerciendo la labor que le es propia.

[180] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 9, l. 3, 1798.

[181] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 9, l. 1, 1785. Los ejemplos que aporta Santo Tomás son, para el primer caso cuando decimos que un perro que aún no tiene nueve días no tiene la potencia de ver, puesto que todavía no tiene las características necesarias para tener la vista. Un ejemplo de lo segundo, sería el perro que, por una

parcial o completa, como cuando consideramos que alguien no ve o no camina bien.

Además de lo dicho, las potencias pueden considerarse diferentes entre sí, según en los sujetos en que se encuentran pudiendo dividir así entre potencias racionales y potencias irracionales. Las primeras las encontramos en los seres animados que están compuestos de cuerpo y alma, y que poseen un alma racional. En estos, los principios del obrar son claramente diferentes que los que están en las cosas inanimadas, que se corresponderían con las potencias irracionales. Así, dentro de las potencias racionales se encontrarían todas las relacionadas con las artes productivas, así como todas las ciencias, que son, en cierto modo, potencias.

La característica fundamental de estas potencias racionales, que constituye la diferencia con las irracionales es que en las primeras "se encuentran los contrarios" [182]. Es decir, mientras que las potencias irracionales están en disposición de producir un solo efecto, las racionales pueden producir también el contrario. Las potencias racionales poseen una concepción de la cosa que reside en el alma y la misma noción explica la cosa y su privación. Toda ciencia posee, en primer lugar y en sentido propio, las potencias que son su objeto y, posteriormente, sus contrarios. Así, el que posee la ciencia médica está en disposición de causar, no sólo la salud, que le es propia, sino también su contrario, la enfermedad; o el gramático que es capaz de escribir correctamente o, si quiere, incorrectamente.

Una vez que ha tratado acerca de la potencia, el comentario discute hondamente acerca del acto. Aunque probablemente sería más recomendable explicar ambos conceptos en el orden opuesto, Santo Tomás va siguiendo el texto tal como lo desarrolla Aristóteles. Para hablar acerca del acto es necesario explicar, en primer lugar, qué es el acto, y también cuándo decimos que algo está en potencia hacia un acto.

El concepto de acto, al igual que el de potencia, se toma de la descripción

enfermedad o un accidenta ha perdido la vista cuando ya debería tenerla.

[182] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 9, l. 2, 1789.

del movimiento y se extiende hacia las cosas inmóviles. En realidad, es la potencia la que se dice en relación al acto, pues, en el estudio de las cosas que se mueven, es siempre primero el acto lo que percibimos y posteriormente la potencia. Hacia el final del comentario a IX, Santo Tomás estudiará la relación entre potencia y acto, no ya desde el punto de vista de las cosas móviles, sino desde el de todas las cosas que pueden ser en acto y en potencia.

Santo Tomás señala que parece claro que «hay acto cuando la cosa existe, pero no del mismo modo que cuando está en potencia»[183]. En lugar de proporcionar una definición, Aristóteles sugiere que podemos acceder al significado del acto por analogía, pues el acto pertenece las nociones que son trascendentales requerirían de una regresión al infinito para poder ser definidas[184]. Sin embargo, a través de las analogías particulares podemos llegar a un conocimiento de lo que son el acto y la potencia. De esta manera Aristóteles propone los ejemplos sobre potencia y acto que se han convertido en los habituales: la madera en la que la escultura está en potencia, la relación que existe entre el que edifica y el que puede edificar, entre el despierto y el dormido o entre el que tiene los ojos cerrados y el que está viendo[185]. En todo esto nos damos cuenta de que una es acto y la otra potencia y «somos capaces de llegar a un conocimiento de lo que es el acto y la potencia»[186].

Sin embargo, de cualquier cosa de la que surge eventualmente otra cosa no decimos que la primera está en potencia de la segunda. Las cosas deben tener cierta disposición para evitar tener que decir que, en última instancia, todo está en potencia de todo. No cualquier cosa, ni en cualquier disposición pasa de la potencia al acto, cuando se dan las causas necesarias para ello, sino que las cosas tienen que estar en cierta disposición previa. En efecto, «a ciertas cosas activas le corresponden ciertas cosas pasivas»[187] que permiten que una potencia pueda ser

[183] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 9, l. 5, 1825.

[184] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 9, l. 5, 1826.

[185] Aristóteles, *Met.*, 1048a 36- 1048b 6.

[186] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 9, l. 5, 1827.

[187] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 9, l. 6, 1834.

reducida al acto mediante *una única acción* por parte de la naturaleza o el arte. La materia está en potencia a un acto cuando no hay nada en ella misma que impida que pase al acto en una sola acción. Es decir, dicha materia se encuentra de tal modo que no es necesario agregar, quitar ni cambiar nada antes de la acción que la lleve al acto, tenga esa acción su principio de perfección fuera o dentro de ellas mismas. Por eso decimos que los ladrillos y los tablones están en potencia a la casa, pero no la arcilla y los árboles[188]. De igual manera, en las cosas naturales señalamos que están en potencia a un acto cuando, si no se interpone nada externo que lo impida, se reducen al acto. Por esa razón decimos que los gametos no están en potencia de ser un hombre y el cigoto sí lo está.

Es interesante señalar que Santo Tomás ocupa casi la mitad del comentario del libro IX a la comparación que realiza Aristóteles entre potencia y acto en relación a tres parejas conceptos: anterior y posterior; bien y mal; y verdadero y falso. Lejos de una mera clasificación conceptual estas matizaciones ayudan a clarificar los conceptos de potencia y acto que, por otra parte, han sido expuestos de manera indirecta.

Cuando habla de si el acto es anterior o posterior a la potencia, señala que dicha anterioridad o posterioridad puede ser en cuanto al concepto y su conocimiento, en cuanto al tiempo y en cuanto a la substancia. La más clara de estas distinciones es, sin duda, la que corresponde a la anterioridad del acto sobre la potencia en relación al concepto y su conocimiento. Como hemos dicho anteriormente, el concepto de potencia se define mediante el concepto de acto por lo que *fortiori*, ha de ser posterior a este desde el punto de vista del concepto y de su conocimiento[189].

En lo relativo al tiempo, sin embargo, el acto es anterior a la potencia en un sentido y posterior en otro. En el libro VII, Aristóteles ya había señalado que todo es a partir de una cierta materia y de un agente. Por eso aquí señala que la potencia es anterior al acto cuando nos centramos en el objeto singular, y

[188] Aristóteles, *Met.*, 1048b 38- 1049a 19.

[189] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 9, l. 7, 1847.

posterior cuando nos fijamos en la necesidad de un agente que lo haya producido. De ese modo, es claro que la materia que constituye al hombre es anterior al hombre mismo, pero es necesario un hombre en acto para poder obrar como agente en la generación humana. Y al igual con las potencias activas: para convertirse en músico en acto, debe darse primero la potencia que permita desarrollar dicha capacidad, pero también debe darse un músico en acto del que se aprende a ser músico preejercitándose en las acciones propias del ser músico[190].

Además de en el concepto y el tiempo, el acto precede también en cuanto a la perfección, es decir, es anterior en cuanto a la substancia. Como hemos señalado anteriormente, todo aquello que se genera a partir de otro es posterior en este sentido, pero a su vez son anteriores en cuanto a la substancia y la especie, pues la generación procede de lo imperfecto a lo perfecto. Entonces, puesto que en cuanto al individuo, el acto es posterior a la potencia, habrá de ser anterior en cuanto a la especie. Pues lo que se genera se conduce hacia algún fin que, a la fuerza, debe ser anterior y es causa para que se produzca la generación. Y dado que el acto es el fin de la potencia, ese fin anterior será el acto en cuanto a la especie.

Una vez comparados la potencia y el acto en relación a lo anterior y lo posterior, Santo Tomás dedica las últimas dos lecciones del comentario a comparar estos conceptos según el bien y el mal, y lo verdadero y lo falso. En lo relativo a la primacía de acto o potencia en cuanto al bien y el mal, Aristóteles señala una doble conclusión: en las cosas buenas, el acto es mejor que la potencia, y en las cosas malas será el acto peor que la potencia. El primer caso es claro dado el hecho de que cuando algo está en potencia, el mismo sujeto está, como hemos dicho, en potencia a los contrarios, como ocurre en la potencia de estar sano y estar enfermo. Aunque estos opuestos no puedan darse al mismo tiempo en acto, se está en potencia de ambos y en ese sentido el sujeto "tiene" los opuestos al mismo tiempo. Sin embargo, lo que es bueno en acto es bueno sin más y absolutamente y, por lo tanto, mejor que la potencia. Y lo mismo ocurre con lo

[190] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 9, l. 7, 1849.

malo, que en potencia tiene también disposición hacia el bien pero que, una vez en acto es malo sin más y en sentido absoluto. Por eso dice Aristóteles que el mal es posterior a la potencia y que no es una naturaleza distinta de las cosas que son buenas naturalmente[191]. El mal dista más de la perfección de la naturaleza y no puede existir fuera de las cosas. De todo esto extrae un interesante corolario: en las cosas eternas, en las que no se da la potencia, no puede darse el mal en tanto que eternas e incorruptibles, aunque pueda darse en relación a otra cosa[192].

d) Enérgeia teleía (actus perfectus)

En la edición de este comentario hemos decidido aportar la traducción latina del texto de Aristóteles de que dispuso el propio Tomás de Aquino, y que se corresponde con la que realizó Guillermo de Moerbecke entre 1262 y 1272[193]. Esta traducción es un ejercicio de revisión profunda de textos anteriores corregidos para aportar una fidelidad mayor, exceptuando el libro XI, que fue una traducción completa del griego[194]. Sin embargo, a esta versión que Santo Tomás recibe de su hermano de religión le falta un fragmento al cual Moerbeke no tuvo acceso y que, por lo tanto, el Aquinate no comenta. Se trata del fragmento final del capítulo VI de , que en la edición de Bekker va desde 1048b 17 a 1048b 36.

Con la intención de que dispongamos aquí de la totalidad del texto aristotélico en lengua latina hemos decidido introducir la traducción que se encuentra en la edición Juntina. Dicha traducción aporta principalmente el texto renacentista del Cardenal Besarión (1403-1472) que, por otra parte, tampoco traduce el final del capítulo IV de . Sin embargo, al llegar a dicho punto el editor nos informa de que «el texto siguiente, si bien se encuentra escrito en el ejemplar griego, no fue considerado jamás por ningún latino, excepto por el señor

---

[191] Art. *Met.* 1051ª 17-19

[192] Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 9, l. 10, 1885-1887.

[193] García Yebra, Valentín, "Prólogo" *Metafísica de Aristóteles*, ed. Trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1970 p. XIVs.

[194] Pelster, F, "Die griechisch-lateinischen Metaphysikiibersetzungen des Mittelalters" *Beumker Beitr.* Suppl. 2, Münster, 1923, 92-95.

Ciriaco Strozzi, hombre noble y eruditísimo, competentísimo en las letras griegas, el cual, enseñando en el Gimnasio de Pisa, no sólo lo juzgó digno de atención, sino que lo tradujo y también lo interpretó de manera doctísima». A continuación el editor de la Juntina ofrece en un cuerpo de letra distinto el citado texto de Aristóteles, pero no lo acompaña de la interpretación doctísima a la que se refiere anteriormente.

Ciriaco Strozzi, miembro de una ilustre familia florentina, vivió entre 1504 y 1565. Fue profesor en Bolonia y en Pisa y se dedicó fundamentalmente, a la filosofía moral y la política. Escribió algunos proemios y comentarios a libros de la *Ética a Nicómaco* y añadió, redactados en griego, dos libros a la *Política*, al considerar que no había sido terminada por Aristóteles[195]. Fue, según parece, un autor enormemente prolífico, pero toda su obra inédita se perdió en un robo en su casa ya cerca del final de sus días, cuando tenía intención de publicarla[196]. No tenemos certeza, por tanto, acerca de la cantidad o calidad de sus obras, pero podemos afirmar, en base sólo al aporte de este fragmento, que su contribución a la historia de la filosofía es digna de mención. Gracias a su aporte los comentadores de la contrareforma y de inicios del XVII tuvieron acceso a este interesante texto. Pedro Fonseca destaca a Strozzi como el primer traductor del interesante fragmento y lo cita apoyo en su interpretación del mismo[197].

El comentario de Strozzi, tal como hemos señalado, se ha perdido. Sin embargo, existe una *reportatio* publicada en Paris en 1599 que dice lo siguiente:

«Aristóteles quiere, tal como explicó el insigne autor Strozza en sus anotaciones, algunas, acciones siendo ellas mismas su fin o teniendo implícitamente su fin, suelen ocurrir en el mínimo lapso de tiempo, o en un solo acto, o en un solo momento temporal, tal como ver y haber visto, comprender y haber comprendido. Aristóteles llama a estas operaciones *energeia*, o funciones o

---

[195] Besso, G., Guagliumi, B., Pezzoli, F., "Accademia e politica attiva: le edizioni, le traduzioni e i commenti alla Politica di Aristotele in Italia nei secoli XV-XVI" in Lisi Bereterbide, Francisco (ed.), *Tradición clásica y Universidad*, Dykinson, Madrid, 2011, pp. 81-102.

[196] Monti, Zaccaria, *Vita Kyriaci Strozae auctor*, Apud Adrianum Perier, Ex Officina Plantiniana, Paris, 1604, p.6.

[197] Helbing, Mario Otto, "Meser Chirico Strozzi e il paso mancante del nono libro della *Metafisica* aristotelica", in *Feconde venner le carte*, a cura di Tatiana Crivelli, Ed. Casagrande, Bellinzona, 1997. p. 256.

acciones perfectas de naturaleza constante, en las cuales hacer y estar hecho coincide, lo cual es propio de los seres divinos. En efecto, llama a las otras [simplemente] *enérgeia*: aquellas que tienen una término, o que tienden a un término, pero que no son ellas mismas su propio fin, como el adelgazamiento, que es un movimiento hacia la delgadez; la construcción, que es un movimiento hacia el edificio; el desplazamiento, que es un movimiento hacia el lugar... No llama a estas últimas *energeia* o operaciones de naturaleza constante, sino acciones imperfectas en las que hacer y estar hecho son distintos» [198].

Como vemos, la discusión gira alrededor del concepto de acto perfecto (*enérgeia teleía*) como distinto del acto sin más, que se parece al movimiento. Mientras que estos tendrían su *telos* fuera de sí mismos, como ocurre con el edificar o el adelgazar; los actos perfectos tienen su fin en sí mismos, como ocurre con el ver o el comprender. Es necesario señalar que no se utiliza aquí perfecto como sinónimo de «sin mácula, intachable», sino en el sentido que le da su etimología: algo que está completo, finalizado, que no necesita nada fuera de sí. Por lo tanto, este tipo de acto no tiene por qué cesar, puede durar en el tiempo sin agotarse en el acto externo al agente. Aristóteles, con este concepto hace una diferencia con respecto al movimiento que permite dar razón a fenómenos como la percepción, la intelección, la vida, la felicidad, o la acción propia del primer motor.

Merece la pena insistir en la importancia capital que el concepto de *acto perfecto* tiene en Aristóteles. Ciertamente ese concepto procede del análisis del movimiento y de los procesos. Todos entendemos que viajar es el movimiento que nos lleva a estar en un lugar, que constuir es el proceso que acaba en la casa ya acabada, o que crecer concluye en ser adulto. A partir de esas consideraciones Aristóteles descubre actos que no están desplegados en el tiempo, como los otros, a no ser *per accidens*. Por ejemplo, cuando conseguiemos entender un texto en un idioma extranjero, al entender acaba el proceso de desciframiento, pero no el de intelección: cuando éste surge, permanece –digamos– en sí e inmóvil;

[198] Apud Helbing, Mario Otto, "Meser Chirico Strozzi e il paso mancante del nono libro della *Metafisica* aristotelica", in *Feconde venner le carte*, a cura di Tatiana Crivelli, Ed. Casagrande, Bellinzona, 1997. p. 256.

entendemos y seguimos entendiendo. Con los ejemplos de Aristóteles, vemos un objeto y seguimos viéndolo de modo idéntico e invariable; si hay tiempo es por conomitancia: hay proceso corporales o movimiento de la Tierra, pero el ver permanece en sí.

A partir del descubrimiento de esos actos perfectos, Aristóteles extiende esa visión a la substancia: las cosas son su acto, su *enérgeia teleía*, pues no son procesos. La ontología del Estagirita no es una ontología procesual, sino una ontología del acto: la vida de este animal –sea Bucéfalo– es la misma e idéntica a sí misma desde el inicio del vivir de ese animal hasta su muerte. Por eso, se define el alma como acto primero del cuerpo capaz de vida. E igualmente ocurre con todas las susbstancias: esa mesa, su forma-acto, permanece en sí, sin movimiento ni proceso, mientras que ella exista.

Y para concluir, añadamos que, dado que Tomás de Aquino sostiene que la materia también forma parte de la substancia, para él cada substancia sería la unión de una materia próxima (este cuerpo orgánico) y su forma, que sería acto perfecto, la *enérgeia teleía* de Aristóteles, el vivir del viviente o el ser mesa o casa.

V. OBSERVACIONES A NUESTRA TRADUCCIÓN

En este trabajo nos hemos propuesto una tarea doble. De entrada, ofrecer una traducción rigurosamente filológica, científica, de tal modo que —perdóneseme la exageración— se pudiera reconstruir el texto original latino a partir de nuestra versión castellana. Pero además — y sobre todo— hemos pretendido una traducción filosófica: no una interpretación filosófica, sino una auténtica traducción enmarcada — y limitada— por el rigor filosófico. En consecuencia, esperamos poder ofrecer a los filósofos un texto riguroso y fiable que sirva de base a la especulación filosófica y a posibles interpretaciones del texto tomista.

Es necesario, por tanto, añadir algunas consideraciones que hemos tomado que, si bien en ocasiones se alejan de la tradición o el buen hacer de los filólogos, consideramos justificadas por su importancia conceptual. En cualquier caso, incluimos un glosario de los términos que quizá pueden ser más discutidos.

En todos los casos a lo largo del texto la cursiva es nuestra y la utilizamos para ayudar a localizar la división del texto, o alguna expresión que requiera especial atención. En la Edad Media no existía una oposición entre letra redonda y letra cursiva y, por lo tanto, no puede encontrarse en el texto original. Lo mismo ocurre con el uso de mayúsculas y minúsculas dentro del cuerpo del texto. En general, hemos seguido los criterios generales que recomienda la Real Academia de la Lengua Española para el uso de las mayúsculas. Por ejemplo, hemos escrito Física, Matemáticas o Metafísica cuando se refiere a las ciencias, y las hemos dejado en minúscula en todos los demás sentidos. En el caso de las ciencias que, además, dan título a las obras de Aristóteles, hemos añadido la cursiva: Así, *Metafísica* o *Física*, se refieren a las obras, mientras que Física hace referencia a la ciencia homónima.

En lo posible, hemos respetado el vocabulario peculiar de Santo Tomás y su tiempo, incluso cuando eso ha supuesto mantener ciertos arcaísmos o términos en desuso: contemplar, tratar denotar, etc. Por ejemplo, nadie dice hoy que “la

Física contempla la estructura de la materia" pero, aún así, nos parece interesante mantenerlo como arcaísmo.

En nuestra traducción hemos intentado, en lo posible, respetar la reiteración propia de la lengua latina. Si bien en español huimos de repetir la misma palabra, no así en latín: ellos eligen el término que consideran más preciso y lo repiten tantas veces como sea necesario. Así, por ejemplo, *tractare* podría alternarse con investigar, considerar, tratar, contemplar, etc. Pero preferimos mantener la traducción reiterativa.

Hemos intentado en todos los casos, no sobrecargar el texto con interpretaciones ni utilizar términos que por su uso, coloquial o filosófico, estén excesivamente cargados. En las palabras técnicas que poseen un valor filosófico hemos mantenido siempre la constancia a lo largo de la traducción (Vg. *substantia* = substancia). No hemos seguido dicho procedimiento, sin embargo, en los giros o palabras con valor literario, las cuales hemos ido adaptando según la necesidad del discurso en aras de la claridad (Vg. *monet quaestionem* por "hace una pregunta", o "suscita una cuestión" u otras, según la necesidad).

En lo referente a los neutros latinos, optamos por utilizar "cosas" o el sustantivo que mejor cuadre, intentando siempre no añadir carga filosófica al texto (Vg. traducimos *duo videntur sequi* por "dos conclusiones parecen seguirse", añadiendo el substantivo "conclusiones").

Para la traducción de la *Metafísica* de Aristóteles hemos seguido el texto griego, aunque respetando siempre la traducción de Moerbeke, siendo esta la que tenía Tomás. Por otra parte, las comillas en el texto español de Santo Tomás, las utilizamos para señalar que son palabras de Aristóteles citadas por el Aquinate.

Habitualmente los libros y capítulos, o lecciones, de los textos de la Antigüedad y Edad Media carecen de título. En esta edición hemos optado por poner títulos, a fin de facilitar la lectura y comprensión del texto.

Por último, señalamos que en las cabeceras de las páginas pares (texto latino) ponemos el libro y el capítulo de Aristóteles correspondientes; en las impares (texto español), ponemos el libro y la lección de Tomás de Aquino.

VI. BREVE GLOSARIO DE TÉRMINOS

Actus: acto

Agere: obrar

Appetitus: deseo, apetito (Dominicani: deseo)

Astrologia: astronomía

Conditio: fundación

Conditionalis: proposición condicional

Deceptio: equivocación, fallo

Determinare: estudiar, establecer

Dictio: el decir

Ens, entis (*to on)*: lo existente

Ens primum (prôton ón): primer existente, en el sentido primordial o principal de existente, o sea la substancia

Essentia (tò ti èn eínai): el *qué era ser*

Facere: producir, hacer.

Factivum: productivo

Inquirere: investigar

Intendere: atender a, intentar

Invenire: descubrir, hallar

Passio mentis: afección de la mente, modificación de la mente

Partitionem: oposición

Per accidens: por coincidencia

Per se: de suyo / propio/a (hablando de la causa) / en cuanto tal (Reale) /por sí (Berti)

Possibile: posible

Posterior: posterior

Potentia: potencia

Predicamenta: categorías

Prius: anterior

Privatio: privación

Proprium: propio, propiedad característica

Quaerere: buscar

Quidditas: quididad

Quietis: el reposo

Quod quid est: el *qué es*

Ratio: noción, concepto, razón?

Reductio: por dependencia, por reducción, refiriéndose a, volviendo a. (lit. conducir hacia atrás)

Simul: simultáneo

Simpliciter: sin más

Secundum esse: en la realidad

Secundum quid: relativamente

Secundum rationem: según la razón

Secundum rem: en la realidad

Suppositio: suposición

Ut in paucioribus: en la minoría de los casos

Ut in pluribus: en la mayoría de los casos

Voces incomplexae: términos simples incomplejos, conceptos

EL COMENTARIO DE TOMÁS DE AQUINO

LIBER VI

Lectio 1

1144. Postquam philosophus in quarto huius ostendit, quod haec scientia considerat de ente et de uno, et de his quae consequuntur ad ens inquantum huiusmodi, et quod omnia ista dicuntur multipliciter, et in quinto huius eorum multiplicitatem distinxit, hic *incipit de ente determinare, et de aliis quae consequuntur ad ens*.

Dividitur autem pars ista in duas. In prima ostendit *per quem modum haec scientia debet determinare de ente* [532]. In secunda incipit de ente determinare, scilicet in principio septimi, ibi, "Ens dicitur multipliciter" [560].

Prima pars dividitur in duas. In prima *ostendit modum tractandi de entibus*, qui competit huic scientiae per differentiam ad alias scientias [532]. In secunda removet a consideratione huius scientiae ens aliquibus modis dictum, secundum quos modos ens non intenditur principaliter in hac scientia, ibi, "sed quoniam ens simpliciter" [543].

Prima autem pars dividitur in duas. In prima parte *ostendit differentiam huius scientiae ad alias, per hoc, quod considerat principia entis inquantum est ens* [532]. Secundo, quantum ad modum tractandi de huiusmodi principiis, ibi, "quoniam vero physica" [534].

Circa primum duo facit.

1145. *Primo* ostendit *quomodo haec scientia convenit cum aliis in consideratione principiorum.*

LIBRO VI. LOS SENTIDOS DE *SER*

Lección 1. La clasificación de las ciencias teóricas

1144. El Filósofo mostró, en el libro IV, que esta ciencia trata acerca de lo existente, de lo uno y de aquellas cosas que se derivan de lo existente en cuanto tal; y además, que todo eso se dice en muchos sentidos. En el libro V distinguió la multiplicidad de esos sentidos. Ahora *comienza a investigar acerca de lo existente y de aquellas cosas que se derivan de lo existente*.

Esta parte la divide en dos. En la primera, que comprende todo el libro VI, muestra *de qué manera esta ciencia debe investigar acerca de lo existente* [532]. En la segunda, esto es en el principio del Libro VII, comienza a investigar acerca de lo existente donde dice "Existente se dice en muchos sentidos…" [560].

El libro VI se divide a su vez en dos partes. En el primer capítulo *muestra el modo de tratar acerca de los existentes*, que compete a esta ciencia a diferencia de las otras [532]. En la segunda, ya a partir del capítulo 2, elimina de la consideración de esta ciencia ciertas formas en que se dice existente, según las cuales lo existente no se entiende del mismo modo al que principalmente se considera en esta ciencia, donde dice "Mas, puesto que «existente», dicho sin más, tiene varios sentidos…" [543].

El capítulo primero se divide, a su vez, en dos secciones. En las primeras 18 líneas, *muestra la diferencia entre esta ciencia y las otras, en cuanto que considera los principios de lo existente en cuanto existente* [532]. En segundo lugar, en el resto del capítulo, muestra dicha diferencia en cuanto a la manera en que considera tales principios de esta clase, donde dice, "Y, puesto que también la Física…" [534]

En esas primeras 18 líneas hace dos cosas.

1145. *En primer lugar,* muestra *de qué manera esta ciencia coincide con otras en la consideración de los principios*.

[532] Principia et causae quaeruntur entium: palam autem quia inquantum entia. Est enim aliqua causa sanitatis et convalescentiae. Sunt et mathematicorum principia et elementa et causae, et totaliter omnis scientia intellectualis participans aliquid intellectus circa causas et principia est aut certiora, aut simpliciora.

Dicens, quod ex quo ens est subiectum in huiusmodi scientia, ut in quarto ostensum est, et quaelibet scientia debet inquirere principia et causas, sui subiecti, quae sunt eius inquantum huiusmodi, oportet quod in ista scientia inquirantur principia et causae entium, inquantum sunt entia. Ita etiam est et in aliis scientiis. Nam sanitatis et convalescentiae est aliqua causa, quam quaerit medicus. Et similiter etiam mathematicorum sunt principia et elementa et causae, ut figurae et numeri et aliarum huiusmodi quae perquirit mathematicus.

Et universaliter omnis scientia intellectualis qualitercumque participet intellectum: sive sit solum circa intelligibilia, sicut scientia divina; sive sit circa ea quae sunt aliquo modo imaginabilia, vel sensibilia in particulari, in universali autem intelligibilia, et etiam sensibilia prout de his est scientia, sicut in mathematica et in naturali; sive etiam ex universalibus principiis ad particularia procedant, in quibus est operatio, sicut in scientiis practicis: semper oportet quod talis scientia sit circa causas et principia.

1146. Quae quidem principia aut sunt certiora quo ad nos sicut in naturalibus, quia sunt propinquiora sensibilibus, aut simpliciora et priora secundum naturam, sicut est in mathematicis. Cognitiones autem quae sunt sensitivae tantum, non sunt per principia et causas, sed per hoc quod ipsum sensibile obiicitur sensui. Discurrere enim a causis in causata vel e contrario, non est sensus, sed solum intellectus. Vel certiora principia dicit ea "quae sunt magis nota et exquisita". Simplicia autem ea, quae magis superficialiter exquiruntur, sicut est in scientiis moralibus, quorum principia sumuntur ex his quae sunt ut in pluribus.

> [532] Buscamos los principios y las causas de los existentes, pero es claro que en cuanto existentes. Hay, en efecto, una causa de la salud y del bienestar, y de las cosas matemáticas hay principios y elementos y causas, y, en suma, toda ciencia basada en la razón o que participa en algo del razonamiento versa sobre causas y principios, ora más rigurosos ora más simples.

El Filósofo observa que, dado que lo existente es objeto de esta ciencia, como ha mostrado en el libro IV y, dado que cualquier ciencia debe tratar de investigar los principios y las causas de su objeto en cuanto tal, es necesario que, en esta ciencia, se investiguen los principios y las causas de los existentes en tanto existentes. Así ocurre en las otras ciencias, pues de la salud y la curación hay alguna causa, que busca el médico. De forma similar, en las matemáticas también hay principios, elementos y causas, como las figuras y los números y otras cosas de este tipo, sobre las que busca cuidadosamente el matemático.

Y de manera universal, en toda ciencia intelectual, en la medida en que participe el intelecto, sea sólo acerca de lo inteligible, como la ciencia divina, sea acerca de aquellas cuestiones que son, de alguna manera imaginables o sensibles en particular, pero inteligibles en universal; y también sensibles en tanto que de ellos hay una ciencia, como en la matemática y en la ciencia natural. O bien en el caso de que vaya desde principios universales a las cosas particulares, en las que se da la operación, como en las ciencias prácticas. En todos los casos es necesario siempre que la ciencia trate sobre causas y principios.

1146. Estos principios o bien son más ciertos para nosotros, como ocurre con las ciencias naturales, porque están más cerca de las cosas sensibles, o bien son más simples y primeros, según la naturaleza, como sucede en las matemáticas. En efecto, los conocimientos puramente sensibles no son por principios y causas, sino porque lo sensible mismo se ofrece a los sentidos, pues discurrir de las causas a lo causado, o al contrario, no es propio de los sentidos, sino solo del intelecto. O bien dice que son principios más ciertos aquellos que son más conocidos y plenamente investigados. Ahora bien, por el contrario, son principios simples los que se investigan más superficialmente, como ocurre en las ciencias morales, cuyos principios se basan en aquello que ocurre en la mayoría de los casos.

1147. Secundum ibi:

> [533] Sed omnes illae circa unum quid et genus aliquod circumscriptae, de hoc tractant; sed non de ente simpliciter, nec inquantum est ens. Nec de ipso quod quid est 10 ullam faciunt mentionem. Sed ex hoc aliae quidem sensu facientes ipsum manifestum, aliae per suppositionem accipientes quod quid est, sic secundum se quae insunt generi circa quod sunt, demonstrant, aut magis necessarie, aut infirmius. Quapropter palam quia non est demonstratio substantiae, nec eius quod quid est ex tali inductione, sed [aliquis[199]] alius modus est ostensionis. Similiter autem nec si est aut non est genus circa quod versantur, nihil dicunt propter eiusdem esse scientiae ipsum <quod> quid est manifestum facere, et hoc si est.

Ostendit differentiam aliarum scientiarum ad istam quantum ad considerationem principiorum et causarum; dicens, quod omnes istae scientiae particulares, de quibus nunc facta est mentio, sunt circa unum aliquod particulare genus entis, sicut circa numerum vel magnitudinem, aut aliquid huiusmodi. Et tractat unaquaeque circumscripte de suo genere subiecto, idest ita de isto genere, quod non de alio: sicut scientia quae tractat de numero, non tractat de magnitudine. Nulla enim earum determinat de ente simpliciter, idest de ente in communi, nec etiam de aliquo particulari ente inquantum est ens. Sicut arithmetica non determinat de numero inquantum est ens, sed inquantum est numerus. De quolibet enim ente inquantum est ens, proprium est metaphysici considerare.

1148. Et, quia eiusdem est considerare de ente inquantum est ens, et de eo quod quid est, idest de quidditate rei, quia unumquodque habet esse per suam quidditatem, ideo etiam aliae scientiae particulares "nullam mentionem", idest determinationem faciunt de eo quod quid est, idest de quidditate rei, et de definitione, quae ipsam significat. Sed ex hoc, idest "ex ipso quod" quid est ad alia procedunt, utentes eo quasi demonstrato principio ad alia probanda.

---

[199] En la versión griega hay un *tis* que aquí no se ha traducido, por lo que parece que convendría insertarlo.

1147. *En segundo lugar*, donde dice

> [533] Pero todas estas ciencias, habiendo circunscrito algún existente y algún género, tratan acerca de él, y no acerca de lo existente en general ni en cuanto existente, ni se preocupan para nada del *qué es*, sino que, partiendo de éste, unas después de ponerla de manifiesto para la sensación y otras tomando el *qué es* como hipótesis, demuestran así, con más o menos rigor, las propiedades inherentes al género de que se ocupan. Por eso es evidente que no hay demostración de la substancia ni del *qué es* a base de tal inducción, sino que es otro el modo de su manifestación. De igual manera, tampoco dicen nada acerca de si existe o no existe el género de que tratan, por ser propio de la misma operación del entendimiento mostrar el *qué es* y su existencia.

Muestra la diferencia entre esta y las otras ciencias en cuanto a la consideración de los principios y las causas. Dice que todas estas ciencias particulares, que ha mencionado, versan acerca de algún género particular de existente, por ejemplo acerca del número o de la magnitud, y otras cosas similares. Y cada una de ellas trata de su género y objeto circunscritos, es decir, de este género y no de otro: tal como la ciencia que trata acerca del número, no trata acerca de la magnitud. En efecto, ninguna de ellas estudia acerca de lo existente sin más, es decir, lo que tienen los existentes en común, ni tampoco en particular de lo existente en cuanto existente. De este modo, la aritmética no trata acerca del número en la medida en que existe, sino en la medida en que es número. Pues bien, es propio de la metafísica considerar acerca de cualquier existente en cuanto que es existente.

1148. Debido a que le corresponde a la metafísica considerar sobre lo existente en cuanto existente, y sobre el "qué es", es decir, la quididad de las cosas, porque cada cosa tiene el ser por su quididad, por eso. las otras ciencias particulares "nada mencionan" acerca de esta, es decir, no hacen estudios acerca de aquello "que es", es decir, de la quididad de las cosas y de la definición que la expresa. Al contrario, "a partir de esto", es decir, a partir del mismo "qué es" proceden las otras ciencias, usándolo como si fuera un principio demostrado para probar otras cosas.

1149. Ipsum autem quod quid est sui subiecti aliae scientiae faciunt esse manifestum per sensum; sicut scientia, quae est de animalibus, accipit quid est animal per id "quod apparet sensui", idest per sensum et motum, quibus animal a non animali discernitur.

Aliae vero scientiae accipiunt quod quid est sui subiecti, per suppositionem ab aliqua alia scientia, sicut geometria accipit quid est magnitudo a philosopho primo. Et sic ex ipso quod quid est noto per sensum vel per suppositionem, demonstrant scientiae proprias passiones, quae secundum se insunt generi subiecto, circa quod sunt. Nam definitio est medium in demonstratione propter quid. Modus autem demonstrationis est diversus; quia quaedam demonstrant magis necessarie, sicut mathematicae scientiae, quaedam "vero infirmius", idest non de necessitate; sicut scientiae naturales, in quibus multae demonstrationes sumuntur ex his quae non semper insunt, sed frequenter.

1150. Alia translatio habet loco suppositionis, conditionem. Et est idem sensus. Nam quod supponitur, quasi ex conditione accipitur: et quia principium demonstrationis est definitio, palam est ex tali inductione, quod demonstratio "non est de substantia rei", idest de essentia eius; nec de definitione, quae significat quid est res; sed est aliquis alius modus, quo definitiones ostenduntur; scilicet divisione, et aliis modis, qui ponuntur in secundo *posteriorum*.

1151. Et sicut nulla scientia particularis determinat quod quid est, ita etiam nulla earum dicit de genere subiecto, circa quod versatur, est, aut non est. Et hoc rationabiliter accidit; quia eiusdem scientiae est determinare quaestionem an est, et manifestare quid est.

1149. Ahora bien las demás ciencias poseen el *qué es* de su objeto, por ser manifiesto a los sentidos; como la ciencia que trata sobre los animales toma qué es animal por medio de lo que es "evidente a los sentidos", esto es, por la sensación y el movimiento disciernen lo que es un animal de lo que no lo es.

Otras ciencias toman el *qué es* de su materia asumiéndolo de alguna otra ciencia, como la geometría toma qué es la magnitud del metafísico. Y así, a partir del *qué es* mismo, conocido por los sentidos o por suposición, demuestran estas ciencias sus propias propiedades, las cuales pertenecen por sí mismas al género y al objeto acerca del que tratan, pues la definición es el medio en la demostración deductiva. El método de la demostración es diferente, porque algunas demuestran de manera más necesaria, como la ciencia matemática, y otras "más débilmente", es decir, no por necesidad, como las ciencias naturales; en las cuales muchas demostraciones se basan en lo que no sucede siempre, sino en la mayoría de los casos.

1150. Otra traducción[200] dice en lugar de suposición [del objeto de la ciencia], fundación. El significado es el mismo, pues aquello que se supone se recibe casi como si se fundara. Y dado que el principio de la demostración es la definición es manifiesto, a partir de tal inducción, que la demostración "no lo es de la substancia de la cosa", es decir, de su esencia; ni tampoco de la definición, la cual expresa qué es una cosa. Pero hay otros modos en que la definición se expone, a saber, la división y otros métodos que se muestran en el libro segundo de los *Analíticos posteriores*.

1151. Y como ninguna ciencia particular investiga el *qué es*, tampoco ninguna de ellas se ocupa acerca de si existe o no el género del objeto sobre el que versan. Y es razonable que así suceda, porque corresponde a la misma ciencia estudiar la cuestión de si el objeto existe y manifestar qué es[201].

---

[200] En efecto, la edición de Moerbeke dice en este pasaje *suppositio*, mientras que otras traducciones que circulaban en el momento dicen *conditio*.

[201] Nota explicando que esto está así en el original

Oportet enim quod quid est accipere ut medium ad ostendendum an est. Et utraque est consideratio philosophi, qui considerat ens inquantum ens. Et ideo quaelibet scientia particularis supponit de subiecto suo, quia est, et quid est, ut dicitur in primo *posteriorum*; et hoc est signum, quod nulla scientia particularis determinat de ente simpliciter, nec de aliquo ente inquantum est ens.

1152. Deinde cum dicit:

> [534] Quoniam vero physica scientia est circa genus quoddam entis, nam circa talem est substantiam in qua est principium motus et quietis 20 in ea, palam quia nec activa nec factiva est. Factivarum enim, in faciente principium, aut intellectus, aut ars, aut potentia quaedam. Activarum vero in agente prohaeresis. Idem enim agibile et eligibile. Quare, si omnis scientia aut activa, aut factiva, aut theorica, physica theorica quaedam est. Sed theorica circa tale ens quod est possibile moveri; et circa substantiam quae est secundum rationem, ut secundum magis non separabilem solum.

Ostendit *differentiam huius scientiae ad alias, quantum ad modum considerandi principia entis inquantum est ens.*

Et quia ab antiquis scientia naturalis credebatur esse prima scientia, et quae consideraret ens inquantum est ens, ideo ab ea, quasi a manifestiori incipiens, primo ostendit *differentiam scientiae naturalis a scientiis practicis* [534]. Secundo differentiam eius a scientiis speculativis, in quo ostenditur modus proprius considerationis huius scientiae, ibi, “oportet autem quod quid erat esse…” [535].

Dicit ergo primo, quod scientia naturalis non est circa ens simpliciter, sed circa quoddam genus entis; scilicet circa substantiam naturalem, quae habet in se principium motus et quietis: et ex hoc apparet quod neque est activa, neque factiva. Differunt enim agere et facere: nam agere est secundum operationem manentem in ipso agente, sicut est eligere, intelligere et huiusmodi: unde scientiae activae dicuntur scientiae morales.

Pues es necesario tomar el *qué es* como medio para mostrar si existe. Y ambas cosas son consideraciones propias del filósofo, que considera lo existente en cuanto existente. Y, por lo tanto, cualquier ciencia particular presupone su propio objeto, su existencia y su *qué es*, como se dice en el primer libro de los *Analíticos posteriores*. Esto es signo de que ninguna ciencia particular determina acerca de lo existente sin más, ni tampoco de cualquier existente en cuanto existente.

1152. Cuando dice

> [534] Y, puesto que también la Física es una ciencia que versa sobre cierto género de lo existente (pues trata de aquella substancia que tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo), es evidente que ni es práctica ni productiva (las cosas producibles, en efecto, tienen en el que las hace su principio, que es la mente, o algún arte o potencia, y las prácticas lo tienen en el que las practica, y es la elección; pues lo practicable y lo elegido son lo mismo); de suerte que, si toda operación del entendimiento es práctica o productiva o especulativa, la Física será una ciencia especulativa, pero especulativa con un discurso *in pluribus* acerca de un existente tal que sea capaz de moverse, y acerca de la substancia, pero no separable.

Muestra *la diferencia entre esta ciencia y las otras en cuanto a la manera de considerar los principios de lo existente en cuanto existente*.

Y, dado que los antiguos creían que la ciencia natural era la ciencia primera, y la que consideraba lo existente en cuanto existente; por eso, a partir de ella, comenzando por lo más manifiesto, primero muestra *la diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias prácticas* [534]. En segundo lugar, tratará la diferencia entre estas y las ciencias especulativas, donde se muestra el modo propio de estudio de esta ciencia[202], donde dice "Y es preciso que no desconozcamos cómo es el *qué era ser*…" [535].

Así pues, Aristóteles señala, en primer lugar, que la ciencia natural no trata acerca de lo existente sin más, sino acerca de cierto género de existente; es decir acerca de la substancia natural, que tiene en sí el principio del movimiento y del reposo; y por esto, es claro que ni es activa, ni es productiva, pues el obrar y el producir son diferentes, porque el obrar es una operación que permanece en el mismo agente, como es elegir, entender y similares, por lo cual las ciencias morales se consideran ciencias del obrar.

---

[202] Metafísica

Facere autem est secundum operationem, quae transit exterius ad materiae transmutationem, sicut secare, urere, et huiusmodi: unde scientiae factivae dicuntur artes mechanicae.

1153. Quod autem scientia naturalis non sit factiva, patet; quia principium scientiarum factivarum est in faciente, non in facto, quod est artificiatum; sed principium motus rerum naturalium est in ipsis rebus naturalibus. Hoc autem principium rerum artificialium, quod est in faciente, est primo intellectus, qui primo artem adinvenit; et secundo ars, quae est habitus intellectus; et tertio aliqua potentia exequens, sicut potentia motiva, per quam artifex exequitur conceptionem artis. Unde patet, quod scientia naturalis non est factiva.

1154. Et per eamdem rationem patet quod non est activa. Nam principium activarum scientiarum est in agente, non in ipsis actionibus, sive moribus. Hoc autem principium "est prohaeresis", idest electio. Idem enim est agibile et eligibile. Sic ergo patet, quod naturalis scientia non sit activa neque factiva.

1155. Si igitur omnis scientia est aut activa, aut factiva, aut theorica, sequitur quod naturalis scientia theorica sit. Ita tamen "est theorica", idest speculativa circa determinatum genus entis, quod scilicet est possibile moveri. Ens enim mobile est subiectum naturalis philosophiae. Et est solum circa "talem substantiam", idest quidditatem et essentiam rei, quae secundum rationem non est separabilis a materia, ut in pluribus; et hoc dicit propter intellectum, qui aliquo modo cadit sub consideratione naturalis philosophiae, et tamen substantia eius est separabilis. Sic patet, quod naturalis scientia est circa determinatum subiectum, quod est ens mobile; et habet determinatum modum definiendi, scilicet cum materia.

Sin embargo, el producir es una operación que acaba en el exterior para cambiar una materia, como cortar, quemar y similares; por lo cual, se consideran las artes mecánicas ciencias productivas.

1153. Es evidente, que la ciencia natural no es productiva, porque el principio de las ciencias productivas se encuentra en el que produce, no en lo producido, que es el producto del arte, pero el principio del movimiento de las cosas naturales está en las mismas cosas naturales. Sin embargo, el principio de las cosas artificiales, que está en el que produce, está primero en el entendimiento, que descubre el arte; y en segundo lugar en el arte, que es un hábito del intelecto; y en tercer lugar en alguna potencia ejecutora, como la potencia motriz, a través de la cual el artífice realiza lo concebido por el arte. Por lo cual, es evidente que la ciencia natural no es productiva.

1154. Y por la misma razón es evidente que no es práctica, pues el principio de las ciencias prácticas está en el agente, no en la acción misma o en las costumbres. Su principio "es la *prohairesis"*, es decir, la elección, pues lo mismo es lo agible y lo elegible. Es claro entonces que la ciencia natural no es práctica ni productiva.

1155. Así pues, si toda ciencia es o bien práctica, o bien productiva, o bien teórica, se sigue que la ciencia natural es teórica. Así entonces, "es teórica", es decir que especula acerca de determinado género de entes, esto es, aquellos en que es posible el movimiento, pues lo existente móvil es el objeto de la filosofía natural. Y trata solo acerca de "tal substancia", esto es, de la quididad y la esencia de las cosas, que según la razón no son separables de la materia en la mayoría de los casos[203]. Y dice eso a causa del intelecto que, de algún modo cae bajo la consideración de la filosofía natural y, sin embargo, su sustancia es separable[204]. Así, es evidente, que la ciencia natural versa acerca de un objeto determinado que es lo existente móvil, y tiene determinado modo de definir, a saber, con materia.

---

[203] *Secundum rationem*. Tomás quiere decir que no podemos concebir el objeto sin referencia a la materia. Es decir, nadie puede *pensar* en un león o un planeta inmateriales. Por el contrario, al pensar en los objetos matemáticos, se los piensa sin materia: la pirámide matemática *no* está hecha ni de piedra, ni de madera…

[204] Aunque es un tópico habitual en el hilemorfismo aristotélico, toda forma, incluída el alma humana, se corrompe con el cuerpo. Tomás tiene aquí presente el texto de Met. XII, 3. Así pues, el estudio del hombre es parte de la ciencia natural, y en ella se ha de incluir el *De anima*, a pesar de la separabilidad *in re* del alma humana.

1156. Deinde cum dicit:

> [535] Oportet autem quod quid erat esse, et rationem quomodo est, non latere, quia sine hoc quaerere nihil est facere. Definitorum autem et ipsorum quid est, hec quidem ita sunt ut simum, illa vero ut concavum. Differunt autem ea, quia simum conceptum est cum materia; est enim simus nasus concavus, concavitas vero sine materia sensibili. Sed [omnia physica similiter simo dicuntur, ut nasus, oculus, facies, caro, os, totaliter animal; folium, radix, cortex, totaliter planta; nullius enim sine motu ratio eorum, sed semper habet materiam; palam quomodo oportet in physicis ipsum quid est quaerere et definire. Ideoque et de anima aliqua speculari est physici, quaecumque non sine materia est. Ergo quia physica theorica, manifestum est ex his.

Ostendit *differentiam naturalis scientiae ad alias speculativas* quantum ad modum definiendi: et circa hoc duo facit.

Primo *ostendit differentiam praedictam* [535]. Secundo concludit numerum scientiarum theoricarum, ibi "quare tres erunt philosophias..." [538].

Circa primum tria facit.

Primo *ostendit modum proprium definiendi naturalis philosophiae* [535]; dicens, quod ad cognoscendum differentiam scientiarum speculativarum adinvicem, oportet non latere quidditatem rei, et rationem idest definitionem significantem ipsam, quomodo est assignanda in unaquaque scientia. Quaerere enim differentiam praedictam sine hoc, idest sine cognitione modi definiendi, nihil facere est. Cum enim definitio sit medium demonstrationis, et per consequens principium sciendi, oportet quod ad diversum modum definiendi, sequatur diversitas in scientiis speculativis.

1157. Sciendum est autem, quod eorum quae diffiniuntur, quaedam definiuntur sicut definitur simum, quaedam sicut definitur concavum; et haec duo differunt, quia definitio simi est accepta cum materia sensibili. Simum enim nihil aliud est quam nasus curvus vel concavus. Sed concavitas definitur sine materia sensibili. Non enim ponitur in definitione concavi vel curvi aliquod corpus sensibile, ut ignis aut aqua, aut aliquod corpus huiusmodi. Dicitur enim concavum, cuius medium exit ab extremis.

1156. Donde dice:

> [535] Y es preciso que no desconozcamos cómo es la el *qué era ser* y la descripción, pues sin esto de nada servirá la indagación. Pues bien, de las cosas que se definen y del *qué es*, unos son como lo chato, y otros, como lo cóncavo. Y se diferencian en que lo chato se toma junto con la materia (pues lo chato es una nariz cóncava), mientras que la concavidad es independiente de la materia sensible. Pero, si todas las cosas naturales se enuncian como lo chato, por ejemplo nariz, ojo, rostro, carne, hueso..., en una palabra, animal; hoja, raíz, corteza..., en suma, planta (pues ninguna de estas cosas puede prescindir del movimiento en su descripción, sino que siempre implican materia), está claro cómo se debe buscar y definir el *qué es* en las cosas naturales, y por qué es propio del físico especular también sobre aquella clase de alma que no se da sin la materia. Así, pues, que la Física es especulativa se ve claro por lo dicho.

Muestra *la diferencia entre las ciencias naturales y otras ciencias especulativas* en cuanto al modo de definir, y sobre esto hace dos cosas.

Primero, *muestra la diferencia ahora señalada* [535]. Y luego, hacia el final del capítulo, establece el número de las ciencias teóricas, donde dice " Por consiguiente habrá tres filosofías especulativas…" [538].

Acerca del primer punto hace tres cosas.

Primero *muestra el modo propio de definir de la filosofía natural* [535]. Dice que, para conocer la diferencia entre las ciencias especulativas, es necesario no dejar de lado la quididad de la cosa, y "la razón", es decir, la definición que la expresa, tal como es expresada en cada ciencia, pues investigar la diferencia antedicha sin el conocimiento del modo de definir, es hacer nada. En efecto, como la definición es el medio para la demostración y, en consecuencia, principio del saber, es necesario que de diversos modos de definir se siga una diversidad en las ciencias especulativas.

1157. Es preciso saber que de las cosas que se definen, algunas se definen como se define chato, y otras como se define cóncavo. Y estos dos se diferencian en que la definición de chato se toma con la materia sensible, pues chato no es otra cosa que nariz curva o cóncava. Por el contrario, la concavidad se define sin materia sensible, pues no se pone en la definición de cóncavo o curvo ningún cuerpo sensible, como el fuego o el agua u otro cuerpo similar, ya que se dice cóncavo de aquello cuyo medio se distancia de los extremos.

1158. Omnia autem naturalia simili modo definiuntur sicut simum, ut patet in partibus animalis tam dissimilibus, ut sunt nasus, oculus et facies, quam similibus, ut sunt caro et os; et etiam in toto animali. Et similiter in partibus plantarum quae sunt folium, radix et cortex; et similiter in tota planta. Nullius enim praedictorum definitio potest assignari sine motu: sed quodlibet eorum habet materiam sensibilem in sui definitione, et per consequens motum. Nam cuilibet materiae sensibili competit motus proprius. In definitione enim carnis et ossis, oportet quod ponatur calidum et frigidum aliquo modo contemperatum; et similiter in aliis. Et ex hoc palam est quis est modus inquirendi quidditatem rerum naturalium, et definiendi in scientia naturali, quia scilicet cum materia sensibili.

1159. Et propter hoc etiam de anima, quaedam speculatur naturalis, quaecumque scilicet non definitur sine materia sensibili. Dicitur enim in secundo de anima, quod anima est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis. Anima autem secundum quod non est actus talis corporis non pertinet ad considerationem naturalis, si qua anima potest a corpore separari. Manifestum est ergo ex praedictis quod physica est quaedam scientia theorica, et quod habet determinatum modum definiendi.

1160. *Secundo* ibi:

> [536] Sed est et mathematica theorica. Sed si immobilium et separabilium, nunc non manifestum. Quia tamen mathematica inquantum sunt immobilia, et inquantum separabilia speculatur, palam.

Ostendit *modum proprium mathematicae;* dicens quod etiam mathematica est quaedam scientia theorica. Constat enim, quod neque est activa, neque factiva; cum mathematica consideret ea quae sunt sine motu, sine quo actio et factio esse non possunt. Sed utrum illa de quibus considerat mathematica scientia, sint mobilia et separabilia a materia secundum suum esse, adhuc non est manifestum.

1158. Todas las cosas naturales se definen de modo similar a chato, como es evidente en las partes de los animales, sean disímiles entre sí como son la nariz, los ojos y los rostros, sean semejantes como carne y hueso; y también en todo el animal. Y de manera similar en las partes de las plantas, las cuales son hoja, raíz y corteza; y de manera similar en toda la planta. En verdad, ninguna de las definiciones antedichas puede asignarse sin movimiento, pues cualquiera de ellas tiene materia sensible en su definición y, en consecuencia, movimiento. En efecto, a cualquier materia sensible le compete el movimiento que le es propio: en la definición de carne y hueso es necesario que se pongan lo cálido y lo frío, del mismo modo que lo templado; y de similar forma en otras cosas. Y a partir de esto es evidente cuál es el modo de investigar la quididad de las cosas naturales, y de definir en ciencias naturales, a saber: con la materia sensible.

1159. Y de esto se sigue que también acerca del alma, de la cual especulan las ciencias naturales, sea lo que sea no se definirá sin materia sensible, pues dice en el libro segundo del *De anima*, que el alma es el acto primero del cuerpo físico orgánico que tiene vida en potencia. Pero el alma, en el sentido que no es acto de tal cuerpo, no pertenece a la consideración de la ciencia natural, si algún alma puede separarse del cuerpo. Por lo tanto, es evidente a partir de lo dicho que la física es una ciencia teórica, y que tiene un determinado modo de definir.

1160. *Segundo*, donde dice:

> [536] También la Matemática es especulativa, pero no vamos a resolver ahora si trata de existentes inmóviles y separados, aunque está claro que algunas ramas de las Matemáticas los consideran en cuanto inmóviles y separados.

El filósofo muestra *el modo propio de las matemáticas*; y señala que también la matemática es una ciencia teórica, pues es claro que no es ni activa ni productiva; puesto que la matemática considera aquellas cosas que son sin movimiento, sin el cual la acción y la producción no pueden existir. Pero que estas cosas que considera la ciencia matemática, sean móviles y separables de la materia, de según el ser, aún no está claro[205],

[205] Quiere decir separables realmente; o sea, que existen fuera de las cosas sensibles como sostuvo Platón.

Quidam enim posuerunt numeros et magnitudines et alia mathematica esse separata et media inter species et sensibilia, scilicet Platonici, ut in primo et tertio libro habitum est; cuius quaestionis veritas nondum est ab eo perfecte determinata; determinabitur autem infra.

1161. Sed tamen hoc est manifestum, quod scientia mathematica speculatur quaedam inquantum sunt immobilia et inquantum sunt separata a materia sensibili, licet secundum esse non sint immobilia vel separabilia. Ratio enim eorum est sine materia sensibili, sicut ratio concavi vel curvi. In hoc ergo differt mathematica a physica, quia physica considerat ea quorum definitiones sunt cum materia sensibili. Et ideo considerat non separata, inquantum sunt non separata. Mathematica vero considerat ea, quorum definitiones sunt sine materia sensibili. Et ideo, etsi sunt non separata ea quae considerat, tamen considerat ea inquantum sunt separata.

1162. *Tertio* ibi:

> [537] Si vero est immobile 10 aliquid et sempiternum et separabile, palam quia est theoricae nosse, non tamen physicae. Nam de mobilibus quibusdam est physica. Nec mathematicae, sed prioris ambarum. Physica namque circa inseparabilia quidem, sed non immobilia. Mathematicae autem quaedam circa immobilia, sed inseparabilia forsan, verum quasi in materia. Prima vero circa separabilia et immobilia. Necesse vero omnes quidem causas sempiternas, et maxime has: hae namque causae manifestis sensibilium sunt.

Ostendit modum proprium scientiae huius; dicens quod, si est aliquid immobile secundum esse, et per consequens sempiternum et separabile a materia secundum esse, palam est, quod eius consideratio est theoricae scientiae, non activae vel factivae, quarum consideratio est circa aliquos motus. Et tamen consideratio talis entis non est physica.

pues, algunos han sostenido que los números y las magnitudes y otros objetos matemáticos son separados y a medio camino entre las especies y las cosas sensibles, por ejemplo los platónicos, como se sostiene en los libros I y III; sobre esta cuestión, Aristóteles aún no ha determinado plenamente la verdad , pero se establecerá más adelante.

1161. Ahora bien, esto es manifiesto: que la ciencia matemática especula acerca de las cosas en tanto que son inmóviles y separadas de la materia sensible, a pesar de que no sean separadas o inmóviles en la realidad. En efecto, su concepto es sin materia sensible, como la definición de cóncavo o curvo. En esto, por lo tanto, difiere la matemática de la física, pues la física considera aquellas cosas cuyas definiciones se dan con materia sensible. Y por tanto, considera las no separadas, en cuanto no son separadas. La matemática, sin embargo, considera aquellas cosas cuyas definiciones se dan sin materia sensible. Y, por esa razón, incluso si aquellas que considera son no separadas, las considera en cuanto separadas.

1162. *Tercero*, donde dice

> [537] Y, si hay algo eterno e inmóvil y separado, es evidente que su conocimiento corresponde a una ciencia especulativa, pero no a la Física (pues la Física trata de cosas móviles) ni a la Matemática, sino a otra anterior a ambas. Pues la Física versa sobre existentes separados, pero no inmóviles, y algunas ramas de la Matemática, sobre existentes inmóviles, pero sin duda no separables, sino como implicados en materia. En cambio, la Ciencia primera versa sobre existentes separados e inmóviles. Ahora bien, todas las causas son necesariamente eternas, y sobre todo éstas; porque éstas son causas de los existentes divinos que nos son manifiestos.

Muestra el modo propio de esta ciencia; dice que, si existe algo que es inmóvil, según su ser y, por consecuencia, sempiterno y separable de la materia en la realidad, es manifiesto que su consideración pertenece a las ciencias teóricas, y no a las prácticas o las productivas, cuya consideración versa sobre el movimiento. Y sin embargo, la física no considera acerca de tales existentes.

Nam physica considerat de quibusdam entibus, scilicet de mobilibus. Et similiter consideratio huius entis non est mathematica; quia mathematica non considerat separabilia secundum esse, sed secundum rationem, ut dictum est. Sed oportet quod consideratio huius entis sit alterius scientiae prioris ambabus praedictis, scilicet physica et mathematica.

1163. Physica enim est circa inseparabilia et mobilia, et mathematica quaedam circa immobilia, quae tamen non sunt separata a materia secundum esse, sed solum secundum rationem, secundum vero esse sunt in materia sensibili. Dicit autem "forsan", quia haec veritas nondum est determinata. Dicit autem quasdam mathematicas esse circa immobilia, sicut geometriam et arithmeticam; quia quaedam scientiae mathematicae applicantur ad motum sicut astrologia. Sed prima scientia est circa separabilia secundum esse, et quae sunt omnino immobilia.

1164. Necesse vero est communes causas esse sempiternas. Primas enim causas entium generativorum oportet esse ingenitas, ne generatio in infinitum procedat; et maxime has, quae sunt omnino immobiles et immateriales. Hae namque causae immateriales et immobiles sunt causae sensibilibus manifestis nobis, quia sunt maxime entia, et per consequens causae aliorum, ut in secundo libro ostensum est. Et per hoc patet, quod scientia quae huiusmodi entia pertractat, prima est inter omnes, et considerat communes causas omnium entium. Unde sunt causae entium secundum quod sunt entia, quae inquiruntur in prima philosophia, ut in primo proposuit. Ex hoc autem apparet manifeste falsitas opinionis illorum, qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae caeli, sed solum motus eius.

En efecto, la física considera acerca de un tipo de existentes, a saber, de los móviles. Y de la misma manera la investigación acerca de estos no corresponde a la matemática, pues la matemática no considera a los separables de la materia en la realidad, sino según la razón, como ya se ha dicho. Ahora bien, por tanto es necesario que la consideración de estos existentes pertenezca a otra ciencia anterior a ambas, o sea, a la física y a la matemática.

1163. La física versa, en efecto, sobre inseparables y móviles, y la matemática acerca de los inmóviles, que, sin embargo, no están separados de la materia en la realidad, sino sólo según la razón, pero en la realidad son en materia sensible. Dice "quizá" porque esta verdad no está aún determinada. Y dice que algunas ciencias matemáticas tratan acerca de los inmóviles, como la geometría y la aritmética; porque otras ciencias matemáticas se aplican al movimiento como la astronomía[206], pero la ciencia primera es acerca de los separables en la realidad, y los que son totalmente inmóviles.

1164. Es necesario, ciertamente, que las causas comunes sean sempiternas, pues las primeras causas de los existentes que se generan es necesario que sean a su vez ingénitas, de lo contrario se procede a una generación al infinito. Y especialmente aquellas que son totalmente inmóviles e inmateriales. Pues estas causas inmateriales e inmóviles son causas de los sensibles que percibimos, ya que son los máximos existentes y, por consiguiente, causa de los demás, como se muestra en el libro segundo. Y por eso, está claro que la ciencia que trata sobre los existentes de este tipo es la primera entre todas y considera las causas comunes de todos los existentes. De ahí que son causas de los existentes en tanto que existentes, que son investigados en la filosofía primera, como se propuso en el capítulo primero. De esto es evidente la falsedad de la opinión de aquellos que sostenían que Aristóteles pensaba que dios no es la causa de las substancias del cielo, sino sólo de su movimiento.

---

[206] Tomás utiliza el término astrología, pero se refiere indudablemente a la astronomía. Esta ciencia, como la teoría musical y otras de este tipo, eran consideradas *formalmente* ciencias matemáticas, pues las teorías acerca de las proposiciones, figuras, etc. prescinden de la naturaleza del objeto

1165. Advertendum est autem, quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen solum ea; sed etiam de sensibilibus, inquantum sunt entia, philosophus perscrutatur. Nisi forte dicamus, ut Avicenna dicit, quod huiusmodi communia de quibus haec scientia perscrutatur, dicuntur separata secundum esse, non quia semper sint sine materia; sed quia non de necessitate habent esse in materia, sicut mathematica.

1166. Deinde cum dicit:

> [538] Quare tres erunt philosophiae theoricae: Mathematica, Physica et Theologia.

Concludit numerum scientiarum theoricarum; et circa hoc tria facit.

Primo concludit ex praemissis, quod tres sunt partes philosophiae theoricae, scilicet mathematica, physica et theologia, quae est philosophia prima.

1167. Deinde cum dicit:

> [539] Non enim immanifestum quod, si alicubi divinum existit, in tali existit natura.

Secundo assignat duas rationes quare haec scientia dicatur theologia. Quarum prima est, quia manifestum est, quod "si alicubi", idest in aliquo genere rerum existit aliquod divinum, quod existit in tali natura, scilicet entis immobilis et a materia separati, de quo considerat ista scientia.

1165. Debemos observar que, a pesar de que pertenecen a la consideración de la filosofía primera aquellas cosas que son separadas de la materia y del movimiento, en la realidad y según la razón, no solamente esas, sino que también son analizadas por el Filósofo las cosas sensibles, en la medida que son existentes. A no ser que digamos quizá, como dijo Avicena, que este tipo de cosas comunes de las que investiga esta ciencia, se dicen separadas en la realidad, no porque siempre se den sin materia, sino por que no tienen necesariamente su ser en materia, como los objetos matemáticos[207].

1166. Donde dice:

> [538] Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología.

Deduce el número de las ciencias teóricas; y acerca de ello, hace tres cosas.

Primero concluye a partir de lo anterior, que hay tres partes en la filosofía teórica, a saber: la Matemática, la Física y la Teología, que es la filosofía primera.

1167. Donde dice:

> [539] Pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza, y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso.

En segundo lugar, señala dos razones por las que esta ciencia se llama teología. La primera es porque es evidente que, "si en algún lugar", es decir, en algún género de cosas, existe algo divino, existe en tal naturaleza, a saber, la de lo existente inmóvil y separado de la materia, acerca de lo cual considera esta ciencia.

[207] Que los pensamos sin materia. El 8 no es ni estatuas, ni ovejas, ni nada.

1168. Deinde cum dicit:

> [540] Et honorabilissimam oportet circa honorabilissimum genus esse: ergo theoricae aliis scientiis desiderabiliores sunt, haec autem theoricis.

Secundam rationem ponit quae talis est. Honorabilissima scientia est circa honorabilissimum genus entium, in quo continentur res divinae: ergo, cum haec scientia sit honorabilissima inter omnes, quia est honorabilior theoricis, ut prius ostensum est,- quae quidem sunt honorabiliores practicis, ut in primo libro habitum est -, manifestum est, quod ista scientia est circa res divinas; et ideo dicitur theologia, quasi sermo de divinis.

1169. Deinde cum dicit:

> [541] Dubitabit autem aliquis, utrum prima Philo sophia sit universalis, aut circa aliquod genus naturam unam. Non enim idem modus, nec in mathematicis; quia Geometria et Astrologia circa aliquam naturam sunt: illa vero universaliter omnium est communis.

Tertio movetur quaedam quaestio circa praedeterminata: et primo movet eam, dicens, quod aliquis potest dubitare, utrum prima philosophia sit universalis quasi considerans ens universaliter, aut eius consideratio sit circa aliquod genus determinatum et naturam unam. Et hoc non videtur. Non enim est unus modus huius scientiae et mathematicarum; quia geometria et astrologia, quae sunt mathematicae, sunt circa aliquam naturam determinatam; sed philosophia prima est universaliter communis omnium. Et tamen e converso videtur, quod sit alicuius determinatae naturae, propter hoc quod est separabilium et immobilium, ut dictum est.

1170. Deinde cum dicit:

> [542] Si igitur non est aliqua diversa substantia praeter natura consistentes, physica erit prima scientia. Sed, si est aliqua substantia immobilis, ea prior, et Philosophia prima et universalis sic quia prima. Et de ente inquantum est ens, eius utique est speculari, et quid est, et quae insunt inquantum ens.

1168. Donde dice:

> [540] Así, pues, las especulativas son más nobles que las otras ciencias, y ésta, más que las especulativas.

Da el *segundo* argumento, que es éste. La ciencia más digna es acerca del más digno género de existentes, en el que se incluyen las cosas divinas. Por lo tanto, esta ciencia es la más digna entre todas, porque es la más digna entre las teóricas, como se mostró antes: pues aquellas son más dignas que las prácticas, como se muestra en el libro primero. Es manifiesto que esta ciencia es acerca de las cosas divinas y, por lo tanto, se llama teología, pues es el discurso sobre lo divino.

1169. Donde dice:

> [541] Podría dudarse, en efecto, si la Filosofía primera es universal o si trata de algún género o de alguna naturaleza en particular. Pues no hay un modo único ni siquiera en las Matemáticas, sino que la Geometría y la Astronomía tratan de cierta naturaleza, mientras que la Matemática es, en general, común a todas ellas.

En tercer lugar se plantea una cuestión acerca de lo estudiado. En primer lugar la plantea diciendo que alguien podría dudar si la filosofía primera es universal y si considera lo existente de manera universal, o más bien su consideración es acerca de algún género determinado y de una sola naturaleza. Este no es el caso, pues no hay un mismo modo entre esta ciencia y las ciencias matemáticas; porque la Geometría y la Astronomía, que son matemáticas, versan acerca de alguna naturaleza determinada, pero la filosofía primera es universalmente común a todos. Y, sin embargo, parece lo contrario, que algo es de determinada naturaleza porque versa sobre lo que está separado e inmóvil, como se ha dicho.

1170. Donde dice:

> [542] Pues bien, si no hay ninguna otra substancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la Física será Ciencia primera; pero, si hay alguna substancia inmóvil, aquella será anterior y Filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar lo existente en cuanto existente, su *qué es* y las cosas que le son inherentes en cuanto existente.

Secundo solvit, dicens quod si non est aliqua alia substantia praeter eas quae consistunt secundum naturam, de quibus est physica, physica erit prima scientia. Sed, si est aliqua substantia immobilis, ista erit prior substantia naturali; et per consequens philosophia considerans huiusmodi substantiam, erit philosophia prima. Et quia est prima, ideo erit universalis, et erit eius speculari de ente inquantum est ens, et de eo quod quid est, et de his quae sunt entis inquantum est ens: eadem enim est scientia primi entis et entis communis, ut in principio quarti habitum est.

Resuelve lo segundo. Dice que si no hay ninguna substancia anterior a aquellas que existen según la naturaleza, de las que trata la física, entonces la física sería la filosofía primera. Pero si hay alguna sustancia inmóvil, esta será antes que la sustancia natural y, en consecuencia, dado que la filosofía considera este tipo de substancia, será la filosofía primera. Y porque es primera, será universal y pertenecerá a ella especular acerca de lo existente en cuanto que existente, y del *qué es* y de aquellas cosas que son existentes en cuanto que existentes. Ciertamente la ciencia del primer existente y aquella que trata acerca de lo existente común son la misma, como hemos visto al inicio del libro IV[208].

[208] La tesis sostenida en Met. IV es que la ciencia de lo existente en cuanto existente investiga las causas de su objeto —lo existente— y entre esas causas aparece el existente primero inmóvil y separado. Por tanto, aunque la metafísica no tenga por objeto lo existente separado, se trata de una cuestión que aparece en ella y en ella es debatido.

Lectio 2

1171. Hic ostendit de quibus entibus principaliter haec scientia tractare intendit; et circa hoc tria facit.

Primo repetit modos quibus aliquid dicitur ens.

Secundo determinat naturam entis secundum duos modos de quibus principaliter non intendit, ibi, "quoniam itaque multipliciter dicitur ens…" [544].

Tertio ostendit quod de his modis entis principaliter non intendit, ibi, "quoniam autem complexio…"[559].

> [543] Sed quoniam ens simpliciter dictum dicitur multipliciter, quorum unum quidem secundum accidens, et aliud quasi verum et non ens quasi falsum; praeter haec autem sunt figurae categoriae, ut quid, quale, quantum, ubi, quando, et si quod aliud significat hoc modo; amplius praeter ea omnia, quod est potestate et actu.

Dicit ergo primo, quod ens simpliciter, idest universaliter dictum, dicitur multipliciter, ut in quinto est habitum. *Uno modo* dicitur aliquid ens secundum accidens. *Alio modo* dicitur ens, idem quod verum propositionis; et non ens, idem quod falsum. *Tertio modo* dicitur ens quod continet sub se figuras praedicamentorum, ut quid, quale, quantum et cetera. *Quarto modo* praeter praedictos omnes, quod dividitur per potentiam et actum.

1172. Deinde cum dicit:

> [544] Quoniam itaque multipliciter dicitur ens, primum de eo quod secundum accidens est dicendum est, quia nulla est circa id speculatio. Signum autem. Nulla enim scientia studiosa est de eo, nec practica, nec theorica. Non enim faciens domum facit quaecumque simul accidunt domui factae.

Lección 2. Los sentidos de ser. Existente por coincidencia

1171. En este texto Aristóteles muestra acerca de *qué existentes pretende tratar principalmente esta ciencia*, y acerca de esto hace tres cosas.

Primero, en las líneas iniciales del capítulo, *repite los sentidos en que se dice lo existente*:

Segundo, en el resto del libro VI, estudia la naturaleza de los existentes según los dos sentidos en que no se entiende de manera principal, donde dice "Puesto que, en efecto, lo existente tiene varios sentidos…" [544].

Tercero, ya en las últimas líneas del libro, muestra que lo existente no se entiende principalmente en estos sentidos, donde dice "Y puesto que la complexión y la separación se dan en el pensamiento…"[559].

> [543] Mas, puesto que existente dicho sin más tiene varios sentidos, uno de los cuales es lo existente por coincidencia, y otro lo existente como verdadero, y lo no-existente como falso y, aparte de éstos, tenemos las figuras de la predicación (por ejemplo qué, de qué cualidad, cuán grande, dónde, cuándo, y si alguna otra significa de este modo), y, todavía, además de todos éstos, lo existente en potencia y lo existente en acto.

Así pues, primero, comienza diciendo, que lo existente sin más, es decir, dicho universalmente, se dice en muchos sentidos, como ya se sostuvo en el libro V. *Uno de los sentidos* en que se dice lo existente es por coincidencia. *Otro sentido* en que se dice lo existente es como lo verdadero en la proposición; y lo no existente, como lo falso. *Un tercer sentido* en que se dice lo existente es lo que cae bajo las figuras de la predicación, como el qué, el cuál, el cuánto, etc. *Un cuarto sentido* anterior a todos los señalados es el que lo divide en potencia y acto.

1172. Donde dice:

> [544] Puesto que, en efecto, lo existente tiene varios sentidos, digamos en primer lugar de lo existente por coincidencia que no es posible ninguna especulación sobre él. Y la prueba es que ninguna ciencia, ni práctica ni productiva ni especulativa, se ocupa de él. Pues ni el que hace una casa hace los accidentes que acompañan a la construcción de la casa

> Infinita enim sunt. His enim voluptuosam, illis vero nocivam, aliis utilem, nihil esse prohibet factam, et alteram, ut est dicere, ab omnibus entibus, quorum nullius est aedificativa factiva. Eodem vero modo nec geometer speculatur sic accidentia figuris, nec si alterum est trigonum, et trigonum duos rectos habens.

Determinat de modis entis quos praetermittere intendit. Et primo de *ente per accidens* [544]. Secundo de ente quod est idem quod verum, ibi, "quod autem ut verum et cetera…" [556].

Circa primum duo facit. Primo *ostendit quod de ente per accidens non potest esse aliqua scientia* [544]. Secundo determinat ea quae sunt consideranda circa ens per accidens, ibi, "attamen dicendum est et cetera…" [548].

Dicit ergo primo, quod, cum ens multipliciter dicatur, ut dictum est, primo dicendum est de ente per accidens; ut quod minus habet de ratione entis, primo a consideratione huius scientiae excludatur. Hoc autem dicendum est de eo, quod nulla speculatio cuiuscumque scientiae potest esse circa ipsum. Et hoc probat *dupliciter*.

1173. *Primo per signum*; dicens, signum esse huius quod de ente per accidens non possit esse speculatio, quia nulla scientia "quantumcumque sit studiosa" aut meditativa, ut alia translatio habet, idest diligenter inquisitiva eorum quae ad ipsam pertinent, invenitur esse de ente per accidens. Sed nec etiam practica quae dividitur per activam et factivam, ut supra dictum est, neque scientia theorica.

> (pues son infinitos, ya que nada impide que, una vez hecha, sea para unos agradable, nociva para otros y para otros útil, y diversa, por decirlo así, de todos los existentes; y ninguna de esas cosas es efecto del arte de construir). Y, del mismo modo, tampoco el geómetra considera los accidentes de las figuras singulares ni si son cosa diferente «triángulo» y «triángulo conteniendo dos rectos».

Establece los sentidos de existente que pretende dejar de lado[209]. Primero, en los capítulos 2 y 3, acerca de lo *existente por coincidencia* [544]. En segundo lugar, en el capítulo 4, acerca de lo existente que es lo mismo que lo verdadero, donde dice "Así pues, dejemos ya lo existente por coincidencia.." [556].

Acerca de lo existente por coincidencia plantea dos cosas. En la primera mitad del capítulo 2, *demuestra que no puede haber ninguna ciencia acerca de lo existente por coincidencia* [544]. En la segunda mitad, estudia aquellas cosas que deben considerarse acerca de lo existente por coincidencia, donde dice: "Sin embargo, hemos de decir todavía acerca de la coincidencia…" [548].

Empieza, por lo tanto, diciendo en primer lugar que, dado que lo existente se dice en muchos sentidos, como ya se ha señalado, el primero que hay que tratar es lo existente por coincidencia, que por ser el que menos tiene del concepto de existente, es el primero en ser excluido de la consideración de esta ciencia. Efectivamente, esto se ha de decir de él que no puede hacer ninguna especulación de ninguna ciencia acerca de él. Y esto lo prueba *de dos modos*.

1173. *En primer lugar, a través de indicios*. Aristóteles señala que el que no haya ninguna ciencia "no importa cuánto sea de estudiosa" o meditativa, como dice otra traducción, es un indicio de que sobre lo existente por coincidencia no puede haber especulación. Es decir, no importa con qué cuidado una ciencia investigue acerca de lo que le pertenece: no tratará acerca de lo existente por coincidencia. Ni las ciencias prácticas, que se dividen en activas y productivas, como se ha dicho más arriba, ni tampoco la ciencia teórica.

---

[209] Es importante notar que Aristóteles no se pregunta por los sentidos del ser (como suele decirse) o del ente, sino por los sentidos de ente o existente, como traducimos. En español no nos preguntamos por los sentidos del caballo, sino por los sentidos de caballo. Es importante notar que existente o ente no están cosificados y no se pregunta por los modos de darse o la tipología de las cosas, sino por los significados de existente; significados que pueden ser puramente mentales o cognitivos, no reales.

1174. Et hoc manifestat *primo* in practicis scientiis, quia ille qui facit domum, si facit eam, non facit ea quae insunt domui factae, nisi per accidens, cum illa sint infinita, et sic non possunt cadere sub arte. Nihil enim prohibet domum factam esse istis "voluptuosam", idest delectabilem, illis scilicet qui in ea prospere vivunt: aliis autem "nocivam" qui scilicet occasione domus aliquod detrimentum incurrunt. Et aliis "utilem" qui in domo aliquod emolumentum conquirunt, et etiam esse alteram et dissimilem omnibus entibus. Nullius autem eorum, quae per accidens insunt domui, factiva est ars aedificativa; sed solum est factiva domus, et eorum quae per se insunt domui.

1175. Et *deinde* ostendit idem in scientiis speculativis: quia simili modo nec geometria speculatur ea quae sunt accidentia "figuris sic", idest per accidens, sed solum illa quae accidunt figuris per se. Speculatur enim hoc quod triangulus est habens duos rectos, idest tres angulos aequales duobus rectis; sed non speculatur, si aliquid alterum, utputa lignum vel aliquid huiusmodi, est trigonum. Haec enim per accidens conveniunt triangulo.

1176. *Secundo* ibi:

> [545] Et hoc rationabiliter accidit. Quemadmodum enim nomine solum accidens est.

Probat idem per rationem; dicens, quod rationabiliter hoc accidit quod scientia non speculatur de ente per accidens; quia scientia speculatur de his quae sunt entia secundum rem; ens autem secundum accidens est ens quasi solo nomine, inquantum unum de alio praedicatur. Sic enim unumquodque est ens inquantum unum est. Ex duobus autem, quorum unum accidit alteri, non fit unum nisi secundum nomen; prout scilicet unum de altero praedicatur, ut cum musicum dicitur esse album, aut e converso. Non autem ita, quod aliqua res una constituatur ex albedine et musico.

1174. Esto se manifiesta, *en primer lugar* en las ciencias productivas, porque aquel que construye una casa, cuando la construye, no hace aquellas cosas que pertenecen a la casa ya hecha, sino por coincidencia; pues estas cosas son infinitas y, por tanto, no pueden entrar en el ámbito del arte. En efecto, nada impide que la casa terminada sea "agradable", esto es, deleitable, para aquellos que viven en ella de manera próspera; o "nociva" para otros que con ocasión de la casa sufren alguna desgracia en. Así como "útil" para otros porque consigan en la casa emolumentos; y además otras cosas y diferentes para cada uno de los existentes. Pero ninguna de esas cosas, que se encuentra en la casa por coincidencia, es competencia del arte de la construcción, sino sólo la producción de la casa y aquello que de suyo pertenece a una casa.

1175. *Después* muestra lo mismo en las ciencias especulativas; puesto que del mismo modo tampoco en la geometría se especula acerca de aquellas cosas que son coincidencias "en las figuras singulares", es decir, lo que ocurre en ellas por coincidencia, sino sólo aquellas cosas que ocurren a las figuras por sí mismas. Pues se especula que aquello que es un triángulo, tiene dos rectos, es decir, tres ángulos iguales a dos rectos; pero no especula si alguna otra cosa, como por ejemplo la madera o algo por el estilo, es un triángulo. Pues estas cosas son triangulares por coincidencia.

1176. *En segundo lugar*, donde dice:

> [545] Y es razonable que así ocurra, pues la coincidencia es como un simple nombre.

Prueba lo mismo argumentando. Sostiene que la razón por la que la ciencia no especula acerca de lo existente por coincidencia, es que la ciencia especula acerca de aquello que es existente en la realidad. Pero lo existente por coincidencia es existente como un simple nombre, en tanto que se predica de otras cosas, pues cada cosa es existente en tanto que es una, y al contrario, de dos cosas, las cuales una le ocurre a la otra, no se hace una, más que en cuanto al nombre, es decir, en cuanto que una se predica de la otra, como cuando se dice que el músico es pálido y viceversa. Pero no hay cosa alguna que se constituya a partir de ser pálido y músico.

1177.

> [546] Unde Plato modo quodam non male sophisticam circa non ens ordinavit. Sunt enim sophistarum rationes circa accidens, ut est dicere maxime omnium. Utrum diversum aut idem musicum et grammaticum, et musicus Coriscus et Coriscus. Et si omne quod est, et non semper, factum est. Quare si musicus ens grammaticus est factus, et grammaticus ens musicus, et quaecumque aliae rationum tales sunt. Videtur enim accidens propinquum non enti.

Quod autem ens per accidens sit quasi solo nomine ens, probat dupliciter. Primo per auctoritatem Platonis. Secundo per rationem. Secunda ibi, "palam autem et cetera…" [547].

Dicit ergo, quod propter hoc quod ens per accidens quodammodo est ens solo nomine, ideo Plato quodammodo non male fecit cum ordinando diversas scientias circa diversa substantia, ordinavit scientiam sophisticam circa non ens. Rationes enim sophisticorum maxime sunt circa accidens. Secundum enim fallaciam accidentis fiunt maxime latentes paralogismi.

1178. Et ideo dicitur in primo *elenchorum*, quod secundum accidens faciunt syllogismos contra sapientes; ut patet in istis paralogismis, in quibus dubitatur utrum diversum an idem sit musicum et grammaticum. Ut fiat talis paralogismus. Musicum est aliud a grammatico; musicum autem est grammaticum, ergo musicum est alterum a se. Musicum enim est aliud a grammatico, per se loquendo; sed musicus est grammaticus per accidens. Unde non est mirum si sequitur inconveniens, non distincto quod est per accidens ab eo quod est per se.

1177. Donde dice:

> [546] Por eso Platón acertó en cierto modo al decir que la sofística trataba de lo no-existente. Pues las consideraciones de los sofistas, casi sin excepción, versan sobre la coincidencia: si hay diferencia o identidad entre «músico» y «gramático», y entre «Corisco músico» y «Corisco», y si todo lo que es, pero no siempre, ha llegado a ser, de suerte que, si, siendo músico, ha llegado a ser gramático, también siendo gramático habrá llegado a ser músico, y todos los demás razonamientos que hay de esta clase. La coincidencia, en efecto, parece tener cierta afinidad con lo no-existente.

Que lo existente por coincidencia es existente casi sólo de nombre, lo prueba de dos formas. En primer lugar, por la autoridad de Platón. En segundo lugar, a través de argumentos, donde dice: "y es evidente también por razones como la siguiente…" [547]

Dice por tanto, que, puesto que lo existente por coincidencia es en algún sentido existente solo de nombre, entonces Platón, de algún modo, no se equivocó cuando, ordenando las distintas ciencias en relación a las distintas substancias, puso la ciencia sofística respecto a lo no existente, pues los argumentos sofísticos son, sobre todo, acerca de las coincidencias, ya que los paralogismos ocultos se basan principalmente en la falacia del accidente[210].

1178. Y por esta razón se dice en el primer libro de las *Refutaciones* que, en cuanto a las coincidencias se hacen los silogismos contra los sabios; como queda patente en estos paralogismos, en los que se duda si es lo mismo o distinto ser músico y gramático. Así procede tal paralogismo: el músico es diferente del gramático; pero el músico es gramático, por lo tanto el músico es diferente de sí. En verdad el músico es diferente del gramático, hablando por sí mismo, pero el músico es gramático por coincidencia. De donde no es de extrañar que se siga una incongruencia si no se distingue lo que es por coincidencia de aquello que es de suyo.

---

[210] La falacia del accidente es una de las más importantes falacias de que habla Aristóteles en *De elenchis sofisticis*. Consiste en tomar una propiedad meramente accidental, o sea, coincidental, como parte de la esencia. Por ejemplo, viendo cómo este político roba, se dice que todos los políticos roban. Habitualmente se la conoce como falacia *ex uno omnes*, aunque esta es, en realidad, un caso particular de la falacia del accidente.

Et similiter si sic dicatur: Coriscus est alterum a Corisco musico: sed Coriscus est Coriscus musicus; ergo Coriscus est aliud a se. Hic etiam non distinguitur quod est per accidens ab eo quod est per se.

Et similiter si dicatur: omne quod est et non fuit semper, est factum: sed musicus ens est grammaticus et non fuit semper: ergo sequitur quod musicus ens grammaticus sit factus, et grammaticus ens musicus. Quod quidem est falsum; quia nulla generatio terminatur ad hoc quod est grammaticum esse musicum; sed una ad hoc quod est grammaticum esse, alia ad hoc quod est musicum esse. Patet etiam, quod in hac ratione, prima est vera de eo quod est per se, sed in secunda assumitur quod est ens per accidens. Et similiter est in omnibus talibus rationibus, quae sunt secundum fallaciam accidentis. Videtur enim ens per accidens, esse propinquum non enti. Et ideo sophistica, quae est circa apparens et non existens, est praecipue circa ens per accidens.

1179.

[547] Palam autem et ex his rationibus. Nam alio modo entium, generatio est et corruptio. Eorum vero quae sunt secundum accidens, non est.

Secundo probat idem per rationem, dicens, quod etiam ex his rationibus, quibus utuntur sophistae, palam est, quod ens per accidens est propinquum non enti. Nam eorum, quae sunt entia alio modo quam per accidens, est generatio et corruptio: sed entis per accidens non est neque generatio neque corruptio. Musicum enim una generatione fit, et grammaticum alia. Non est autem una generatio grammatici musici, sicut animalis bipedis, vel sicut hominis risibilis. Unde patet, quod ens per accidens non vere dicitur ens.

De la misma manera se dice así: Corisco es diferente de Corisco músico, pero Corisco es Corisco músico; por lo tanto Corisco es diferente de sí mismo. Aquí tampoco se está distinguiendo entre lo que es por coincidencia y lo que es por sí.

Tenemos un caso semejante si se razona así: todo lo que es y no fue siempre, se ha hecho, pero hay un músico gramático, y no existió siempre; por lo tanto se sigue que el músico gramático se ha hecho, así como el gramático músico. Lo cual es falso; porque no se completa ninguna generación a propósito de que el gramático se haga músico; sino una para que ser gramático y otra para ser músico. Es evidente entonces que, en este argumento, la primera es verdadera acerca de aquello que es por sí, pero la segunda asume lo que es por coincidencia. Y lo mismo ocurre con los argumentos similares que se fundan en la falacia del accidente. Se ve entonces que lo existente por coincidencia, es cercano a lo no existente. Y por tanto, la sofística, que trata acerca de lo aparente y lo no existente, versa principalmente acerca de lo existente por coincidencia.

1179.

> [547] Y es evidente también por razones como la siguiente: porque de las cosas que son de otro modo hay generación y corrupción, pero, de los existentes por coincidencia, no.

A través de un segundo argumento prueba lo mismo. Dice que, incluso a partir de estos argumentos, de los que hacen uso los sofistas, es evidente que lo existente por coincidencia es parecido a lo no existente. Pues en aquellos que son existentes en un sentido distinto a lo coincidental hay generación y corrupción, pero en los existentes por coincidencia no hay ni generación ni corrupción. En efecto, para el músico hay una generación y otra para el gramático. Pero no hay una generación para el gramático músico como para el animal bípedo o para el hombre risible[211] . Por lo tanto, está claro que de lo existente por coincidencia no se puede decir que sea verdadero existente.

[211] Son propios (astros, viento…) en que se dan.

1180. Deinde cum dicit:

> [548] Attamen dicendum est amplius de accidente inquanum contingit, quae eius natura, et propter quam causam est. Simul enim forsan palam erit et quare eius non est scientia.

Determinat de ente per accidens secundum quod est possibilis de eo determinatio. Quamvis enim ea, quibus convenit esse per accidens, non cadant sub consideratione alicuius scientiae, tamen ratio huius quod est esse per accidens, per aliquam scientiam considerari potest. Sicut etiam licet id quod est infinitum, secundum quod est infinitum, sit ignotum, tamen de infinito secundum quod infinitum aliqua scientia tractat.

Et circa hoc duo facit. Primo d*eterminat ea, quae sunt consideranda circa ens per accidens* [548]. Secundo excludit quamdam opinionem, per quam removetur ens per accidens, ibi, "quod autem sint principia et esse et cetera…" [553].

1181. Circa primum duo facit. Primo dicit, q*uod est dicendum de ente per accidens inquantum contingit de ipso tractare, tria*; scilicet quae est eius natura, et quae est eius causa; et ex his erit tertium manifestum, quare eius non potest esse scientia.

1182. Igitur prosequitur *tria praedicta*:

> [549] Quoniam igitur in entibus sunt haec quidem semper similiter se habentia et ex necessitate, non secundum vim dicta, sed quam dicimus in non contingere aliter, illa vero ex necessitate quidem non sunt, nec semper, sed quasi secundum magis, 30 hoc principium et haec causa eius est quod est accidens esse.

Et primo quae sit causa entis per accidens; dicens, quod quia in entibus quaedam sunt semper similiter se habentia ex necessitate (non quidem secundum quod necessitas ponitur pro violentia, sed prout necessitas dicitur secundum quam non contingit aliter se habere, ut "hominem esse animal");

1180. Cuando dice:

> [548] Sin embargo, hemos de decir todavía acerca de la coincidencia, en lo posible, cuál es su naturaleza y a qué causa debe el ser, pues quizás al mismo tiempo quedará claro también por qué no hay ciencia de él.

Estudia acerca de lo existente por coincidencia en la medida que es posible su estudio. A pesar de que aquello que concierne a lo existente por coincidencia no está comprendido en el ámbito de ninguna ciencia, aún así alguna ciencia puede considerar el concepto de ser por coincidencia. Al igual que, si bien aquello que es infinito, en tanto que es infinito, es desconocido, sin embargo, alguna ciencia trata del infinito en cuanto tal.

Y sobre este tema hace dos cosas. En primer lugar, que corresponde a la primera mitad del capítulo 2, *establece aquellas cosas que han de ser consideradas acerca de lo existente por coincidencia* [548]. Y en segundo lugar, ya en el capítulo 3, rechaza una cierta opinión por la cual se elimina lo existente por coincidencia, donde dice "Y que hay principios y causas generables y corruptibles…" [553]

1181. Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero *dice que, hablando de lo existente por coincidencia en tanto que puede ser tratado, hay tres cosas*: cuál es su naturaleza, y cuál es su causa, y desde estas se hace manifiesta una tercera: por qué no puede haber ciencia acerca del mismo.

1182. Entonces, *toma en consideración los tres aspectos citados*.

> [549] Puesto que, entre los existentes, hay unos que son siempre del mismo modo y por necesidad, no por la necesidad caracterizada por la violencia, sino por aquella a que nos referimos cuando algo no puede ser de otro modo, y otros no son por necesidad ni siempre, pero sí generalmente, éste es el principio y ésta la causa de que exista la coincidencia.

En primer lugar, ¿cuál es la causa de los existentes por coincidencia? Dice que porque algunos existentes que siempre de la misma manera por necesidad (no en el sentido de que la necesidad se imponga por violencia, sino en el sentido de que no sucede que las cosas sean de otro modo, como que "el hombre es animal")

quaedam vero non sunt ex necessitate, nec semper, sed sunt “secundum magis”, idest ut in pluribus. Et hoc, scilicet ens ut in pluribus, est causa et principium quod aliquid sit per accidens. In rebus enim quae sunt semper, non potest esse aliquid per accidens; quia solum quod est per se potest esse necessarium et sempiternum, ut etiam in quinto habitum est. Unde relinquitur, quod solum in contingentibus potest esse ens per accidens.

1183. Contingens autem ad utrumlibet, non potest esse causa alicuius inquantum huiusmodi. Secundum enim quod est ad utrumlibet, habet dispositionem materiae, quae est in potentia ad duo opposita: nihil enim agit secundum quod est in potentia. Unde oportet quod causa, quae est ad utrumlibet, ut voluntas, ad hoc quod agat, inclinetur magis ad unam partem, per hoc quod movetur ab appetibili, et sic sit causa ut in pluribus. Contingens autem ut in paucioribus est ens per accidens cuius causa quaeritur. Unde relinquitur, quod causa entis per accidens sit contingens ut in pluribus, quia eius defectus est ut in paucioribus. Et hoc est ens per accidens.

1184. Secundo ibi:

> [550] Quod enim nec semper, nec quasi secundum magis est, hoc dicimus esse accidens: ut sub cane si fuerit hiems et frigus, hoc accidere dicimus, sed non si aestuatio et calor; quia hoc quidem semper aut secundum magis, illud vero non. Et hominem album esse accidit; nec enim semper nec secundum magis; animal vero non secundum accidens. Et aedificatorem sanitatem facere, accidens; quia non est natus hoc facere aedificator, sed medicus: sed accidit medicum esse aedificatorem. Et opsopios voluptatem coniectans, faciet utique alicui salubre, sed non secundum opsopoieticam: quapropter accidit, dicimus, et est ut facit, simpliciter autem non. Aliorum enim aliae quandoque potentiae factivae sunt; horum vero nulla est ars, nec potentia determinata. Nam secundum accidens entium aut factorum causa est secundum accidens.

mientras que otros no son por necesidad, ni siempre, sino que son "según el más", es decir, en la mayoría de los casos, y lo existente en la mayoría de los casos, es la causa y el principio de lo que es por coincidencia, pues en las cosas que son siempre, no puede haber nada por coincidencia, porque sólo lo que es por sí puede ser necesario y sempiterno, como se dice en el libro quinto. De esto se sigue que sólo en lo contingente puede haber existente por coincidencia.

1183. Por otra parte, lo contingente abierto a dos extremos no puede ser causa de algo en cuanto tal; pues lo que es indiferenciado a dos extremos tiene la disposición de la materia, que está en potencia a dos opuestos, y nada obra en cuanto que está en potencia. Por lo tanto, es necesario que una causa, que es a dos extremos, como la voluntad, para obrar se incline más hacia una parte por ser movida por lo apetecible; y así será causa como en la mayoría de los casos. Ahora bien, lo contingente en la minoría de los casos es lo existente por coincidencia, cuya causa se busca[212].

1184. En segundo lugar, donde dice:

> [550] Pues a lo que ni es siempre ni generalmente, a eso llamamos coincidencia. Por ejemplo, si en la canícula se produce mal tiempo y frío, decimos que es por coincidencia, pero no si hace bochorno y calor, porque esto se da siempre o generalmente, y aquello no. También es por coincidencia que un hombre sea blanco (pues ni lo es siempre ni generalmente), pero que sea animal no es por coincidencia. Y que un arquitecto produzca la salud es coincidencia, porque lo natural no es que haga esto el arquitecto, sino el médico, y es por coincidencia que sea médico el arquitecto. Y un cocinero, buscando la satisfacción del gusto, puede hacer algo saludable, pero no en virtud del arte de cocinar. Por eso decimos que esto es coincidencia, y que a veces lo hace, pero no siempre. Pues, para los otros existentes, hay potencias que los producen; en cambio, para éstos no hay ningún arte ni potencia determinada; pues la causa de lo que es o deviene por coincidencia es también por coincidencia.

[212] Por lo tanto, queda claro que la causa de lo existente por coincidencia, es contingente del tipo *en la mayoría de los casos*, porque su *defecto* (su fallo) es en la minoría de los casos. Y esto es lo existente por coincidencia

Ostendit naturam entis per accidens, dicens: ideo dico quod id quod est in pluribus est causa entis per accidens, quia quod non est semper neque secundum magis, hoc dicimus esse per accidens. Et hoc est defectus eius quod est in pluribus, ut si fuerit "hiems" idest tempus pluviosum et frigus "sub cane", idest in diebus canicularibus, hoc dicimus esse per accidens. Non tamen si tunc fuerit "aestuatio", idest siccitas et calor. Hoc enim est semper vel ut in pluribus, sed illud non. Et similiter dicimus hominem esse album per accidens, quia hoc non est semper nec in pluribus. Hominem vero per se dicimus esse animal, non per accidens, quia hoc est semper.

Et similiter aedificator facit sanitatem per accidens, quia aedificator non est aptus natus facere sanitatem inquantum huiusmodi, sed solus medicus. Aedificator autem facit sanitatem inquantum accidit eum esse medicum; et similiter "opsopios", idest cocus coniectans, idest intendens facere voluptatem, idest delectationem in cibo, faciendo aliquem cibum bene saporatum, facit aliquid salubre. Cibus enim bonus et delectabilis quandoque est utilis ad sanitatem. Sed hoc non est secundum "artem opsopoieticam", idest pulmentariam, quod faciat salubre, sed quod faciat delectabile. Et propter hoc dicimus hoc accidere.

1185. Et notandum quod in primo exemplo fuit ens per accidens secundum concursum in eodem tempore. In secundo per concursum in eodem subiecto, sicut album cum homine. In tertio secundum concursum in eadem causa agente, sicut aedificator et medicus. In quarto secundum concursum in eodem effectu, sicut in pulmento salubre et delectabile. Quamvis autem cocus faciat pulmentum delectabile, tamen hoc fit per accidens salubre. Cocus quidem facit modo quodam salubre secundum quid; sed simpliciter non facit, quia ars operatur per intentionem. Unde quod est praeter intentionem artis, non fit ab arte per se loquendo.

Muestra la naturaleza de los existentes por coincidencia. Aristóteles afirma que aquello que ocurre en la mayoría de los casos es la causa de los existentes por coincidencia, porque de aquello que no es siempre, ni según la mayoría, decimos que es por coincidencia. Y eso es el fallo de aquello que ocurre en la mayoría de los casos, por ejemplo, si hay "invierno", es decir, un período de frío y lluvia "bajo la constelación del can", esto es, en los días de la canícula, de esto decimos que es por coincidencia. Pero no lo sería si el tiempo fuera "veraniego", es decir, de sequía y calor, pues esto es siempre, o en la mayoría de los casos, y aquello no. Y de la misma manera decimos que un hombre es pálido por coincidencia, porque no ocurre siempre ni en la mayoría de los casos. Ahora bien, decimos que el hombre es por sí un animal, no por coincidencia, pues esto ocurre siempre.

Del mismo modo el arquitecto produce la salud por coincidencia, porque el arquitecto en cuanto arquitecto, no es apto para producir la salud, sino sólo el médico. El arquitecto produce la salud en tanto que acontece que él es médico. Y de igual manera "un cocinero", es decir el que cocina buscando la satisfacción del gusto, es decir, intentando hacer algo para el placer y el deleite en la comida; haciendo alguna comida bien sazonada, hace algo saludable, pues la comida buena y sabrosa es, en ocasiones, útil para la salud. Pero no sucede que se haga algo saludable según "el arte culinaria", es decir, el preparar las comidas, sino que se haga deleitable. Y por eso decimos que ambas cosas coinciden.

1185. Cabe señalar que en el primer ejemplo se da lo existente por coincidencia por el concurrir en el mismo tiempo. En el segundo, por darse en el mismo sujeto, como pálido en un hombre. En el tercero, por concurrir en la misma causa agente, como arquitecto y médico. En el cuarto por coincidir en el mismo efecto, como en la comida saludable y deleitable, pues aunque el cocinero prepara una comida deleitable, esta resulta saludable por coincidencia. Es cierto que el cocinero hace, en cierto sentido, algo saludable, pero no lo hace sin más, dado que el arte opera a través de la intención. De ahí que, lo que está fuera de la intención del arte no es producto del arte hablando propiamente.

Et ideo ens per accidens, quod est praeter intentionem artis, non fit ab arte. Aliorum enim entium, quae sunt per se, sunt quandoque aliquae potentiae factivae determinatae; sed entium per accidens nulla ars neque potentia determinata est factiva. Eorum enim quae sunt aut fiunt secundum accidens, oportet esse causam secundum accidens, et non determinatam. Effectus enim et causa proportionantur adinvicem; et ideo effectus per accidens habet causam per accidens, sicut effectus per se causam per se.

1186. Et quia supra dixerat quod ens ut in pluribus est causa entis per accidens, consequenter cum dicit:

> [551] Quare quoniam non omnia ex necessitate sunt et semper, aut entia, aut quae fiunt, sed plurima secundum magis, necesse est esse quod secundum accidens ens, ut nec semper, nec secundum magis albus musicus est. Quoniam vero fit aliquando, secundum accidens erit; si autem non, omnia erunt ex necessitate. Quare materia erit causa contingens praeter quam ut in pluribus aliter accidentis. Principium autem hoc oportet sumere, utrum nihil est nec semper, nec secundum magis? Aut hoc impossibile? Est igitur aliquid praeter hec quod utrumque contingit et secundum accidens. Sed utrum haec quod ut in pluribus, et quod autem est semper nulli inest, aut sunt quaedam sempiterna? de his quidem igitur posterius perscrutandum est.

Ostendit qualiter ex eo quod est in pluribus, est ens per accidens; dicens, quod, quia non omnia ex necessitate et semper existunt et fiunt, sed plurima "sunt secundum magis", idest ut in pluribus, ideo necesse est esse quod est secundum accidens, quod neque est semper neque secundum magis, ut hoc quod dico, albus est musicus. Quia tamen aliquando fit, licet non semper nec ut in pluribus, sequitur quod fit per accidens. Si enim non fieret aliquando id quod est in paucioribus, tunc id quod est in pluribus nunquam deficeret, sed esset semper et ex necessitate, et ita omnia essent sempiterna et necessaria; quod est falsum.

Por lo tanto, lo existente por coincidencia, que está fuera de la intención del arte no es producto del arte. De los otros existentes que son por sí hay a veces potencias operativas determinadas; sin embargo, no hay arte o potencia determinada que sea factiva de los existentes por coincidencia. En efecto, aquello que es o se produce por coincidencia es necesario que tenga una causa por coincidencia y no determinada, pues el efecto y la causa son proporcionados entre sí; en consecuencia, el efecto por coincidencia tiene una causa por coincidencia, así como el efecto por sí tiene una causa por sí.

1186. Aristóteles ha afirmado anteriormente que lo que se da en la mayoría de los casos es la causa de lo existente por coincidencia, en consecuencia, donde dice

> [551] De suerte que, puesto que no todas las cosas están por necesidad y siempre en el ser o en el devenir, sino que la mayoría están sólo generalmente, es necesario que exista lo existente por coincidencia. Por ejemplo, ni siempre ni generalmente alguien pálido es músico; mas, puesto que a veces sucede, lo será por coincidencia (y, si no, todas las cosas serán por necesidad); de suerte que la materia, que admite otro modo además del que se da generalmente, será causa de la coincidencia. Y aquí tenemos que comenzar preguntando si no hay nada que no sea ni siempre ni habitualmente. ¿O es esto imposible? Hay, por consiguiente, algo además de estas cosas, y es lo fortuito y coincidental. Pero ¿se da quizá lo habitual, mientras que a nada le corresponde el siempre, o hay algunas cosas eternas? De esto nos ocuparemos más tarde.

Muestra cómo desde aquello que es en la mayoría de los casos se da lo existente por coincidencia. Dice que, así como no todas las cosas existen y llegan a ser por necesidad y siempre, sino que "muchas ocurren según la mayoría", o sea, en la mayor parte de los casos, por tal motivo es necesario que exista lo que es por coincidencia, el cual no existe siempre ni las más de las veces, como ocurre cuando digo "ese pálido es músico". Sin embargo, dado que ocurre a veces, si bien no siempre ni las más de las veces, se sigue que es por coincidencia, pues si no ocurriese alguna vez aquello que es en la menor parte e los casos, entonces aquello que es en la mayor parte nunca fallaría, sino que existiría siempre y por necesidad; y así todo sería sempiterno y necesario, lo cual es falso.

Et, quia defectus eius quod est ut in pluribus, est propter materiam, quae non subditur perfecte virtuti agenti ut in pluribus, ideo materia est causa accidentis aliter quam ut in pluribus, scilicet accidentis ut in paucioribus: causa inquam non necessaria, sed contingens.

1187. Habito autem, quod non omnia sunt necessaria, sed aliquid est nec semper nec secundum magis, principium hoc oportet hic sumere, utrum nihil sit nec semper, nec secundum magis. Sed hoc patet esse impossibile; quia, cum id quod est ut in pluribus, sit causa entis per accidens, oportet esse et id quod est semper, et id quod est ut in pluribus. Igitur quod est praeter utrumque dictorum, est ens secundum accidens.

1188. Sed utrum iterum id quod est ut in pluribus inest alicui, quod autem est semper nulli inest, aut etiam sunt aliqua sempiterna, considerandum est posterius in duodecimo; ubi ostendet quasdam substantias esse sempiternas. Sic igitur per primam quaestionem quaeritur, utrum omnia sint per accidens. Per secundam vero, utrum omnia possibilia, et nihil sempiternum.

1189. Deinde cum dicit:

> [552] Quod autem scientia non est accidentis, palam. Scientia namque omnis, aut est eius quod semper aut eius quod secundum magis. Etenim quomodo docebitur aut docebit alium? Oportet enim esse definitum, aut per semper, aut per secundum magis, ut quia utile melicratum febricitanti, ut secundum magis. Quod autem praeter hoc, non habebit dicere. Quando puta nova luna. Aut enim semper, aut in pluribus, et quod nova luna. Accidens autem est praeter hec. Quid quidem igitur est accidens, et propter quam causam, et quia scientia non est eius, dictum est.

El fallo de lo que ocurre en la mayoría de los casos es debido a la materia, la cual no está completamente sometida a la fuerza del agente más que en la mayoría de los casos; por esta razón, la materia es causa de lo coincidental a diferencia de lo que ocurre en la mayoría de los casos. Esto es, acerca de lo coincidental, como en la menor parte de los casos, podemos decir que la causa no es necesaria, sino contingente.

1187. Después de haber señalado que no todas las cosas son necesarias, sino que algunas no son siempre ni en la mayoría de los casos, es necesario enfrentarse a esta cuestión: si nada es siempre, o en la mayoría de los casos. Pero es evidente que esto es imposible, porque, si aquello que es en la mayoría de los casos es la causa de lo existente por coincidencia, es necesario que exista aquello que es siempre y aquello que es en la mayoría de los casos. Por lo tanto, aquello que está fuera de estas dos condiciones es lo existente por coincidencia.

1188. Por otra parte, si aquello que es en la mayoría de los casos está en alguna cosa, mientras que aquello que existe siempre no está en ninguna, o incluso si hay algo sempiterno, todo eso se estudiará más adelante, en el libro duodécimo, donde muestra que ciertas sustancias son sempiternas. Así entonces, con la primera cuestión, Aristóteles se pregunta si todas las cosas son por coincidencia, mientras que con la segunda, si todas las cosas son posibles y si nada es sempiterno.

1189. Donde dice:

> [552] Pero está claro que no hay ciencia de la coincidencia, pues toda ciencia es de lo que o se da siempre o habitualmente. De lo contrario, ¿cómo se podría aprender o enseñar a otro? Es preciso, en efecto, que esté definido o por el *siempre* o por el *habitualmente*; por ejemplo, que la hidromiel es habitualmente provechosa para el calenturiento; mas no se podrá decir lo que está al margen de esto: cuándo no, por ejemplo con luna nueva; pues este «con luna nueva» tendría que darse también siempre o habitualmente; y la coincidencia está al margen de esto. Queda, pues, dicho qué es la coincidencia y cuál es su causa, y que no hay ciencia de ella.

Ostendit *tertium praemissorum*; scilicet quod scientia non sit de ente per accidens. Quod quidem dicit esse palam ex hoc, quod omnis scientia est aut eius quod est semper, aut eius quod est in pluribus. Unde cum ens per accidens nec sit semper, nec sit in pluribus, de eo non poterit esse scientia. Primam sic probat. Non enim potest aliquis doceri ab alio, vel docere alium, de eo quod nec est semper, nec ut frequenter. Hoc enim de quo est doctrina oportet esse definitum aut per hoc quod est semper, aut per hoc quod est in pluribus. Sicut quod melicratum, idest mixtum ex aqua et melle, utile est febricitantibus, determinatum est ut in pluribus.

1190. Sed quod "est praeter hoc" [552], idest praeter id quod est semper et magis, non potest dici quando fiat, sicut quod fiat in tempore novilunii. Quia quod determinatur fieri in tempore novilunii, vel est semper, vel ut in pluribus. Vel potest esse hoc quod dicitur de nova luna aliud exemplum, eius scilicet quod determinatur semper; et quod addit, "aut in pluribus sit", addit, propter differentiam eius per accidens, quod nec sic nec sic est. Unde subdit quod "accidens sit praeter hoc", scilicet praeter ens semper et ens ut magis. Et haec minor est rationis principalis superius positae. Ulterius autem epilogando dicit quod dictum est, quid est ens per accidens, et quae est causa eius, et quod de eo non potest esse scientia.

Aristóteles *muestra la tercera cosa señalada anteriormente:* es decir, que no hay una ciencia de lo existente por coincidencia. Dice el Filósofo en efecto, que esto resulta evidente del hecho de que toda ciencia es, o bien acerca de lo que existe siempre, o bien acerca de lo que existe en la mayoría de los casos. Por lo tanto, puesto que lo existente por coincidencia ni existe siempre ni existe en la mayoría de los casos no podrá haber una ciencia de ello. En primer lugar lo prueba así: uno no puede ser instruido por otro o instruir a otro acerca de aquello que no existe siempre ni frecuentemente, pues de aquello de lo que hay doctrina es necesario que sea definido, o bien a través de aquello que es siempre, o bien a través de lo que existe en la mayoría de los casos; por ejemplo que la hidromiel, es decir, la mezcla de agua y miel, es útil para los que tienen fiebre ha sido determinado en la mayoría de los casos.

1190. Pero lo que "está al margen de esto" [552], es decir, al margen de aquello que existe siempre o en la mayoría de los casos, no se puede precisar cuándo ocurre: como lo que ocurre en los días de la luna nueva, porque aquello que está determinado que ocurra en los días de la luna nueva, o existe siempre, o en la mayoría de los casos. O bien, esto que se dice de la luna nueva puede constituir otro ejemplo, es decir, de aquello que es determinado siempre; y aquello que añade, "o ocurre en la mayoría de los casos", lo añade para diferenciarlo de aquello que es por coincidencia que no es ni de un modo ni del otro. A lo que añade "que la coincidencia está fuera de esto", esto es fuera de lo que existe siempre y de lo que existe en la mayora de los casos. Esta es la menor del argumento principal propuesto anteriormente. Finalmente, entonces, resumiendo recuerda lo que se ha dicho: qué es lo existente por coincidencia, cuál es su causa y que no puede haber ciencia acerca del mismo.

Lectio 3

1191. Postquam philosophus determinavit de ente per accidens, hic e*xcludit quamdam opinionem*, per quam tollitur totum ens per accidens.

Quidam enim posuerunt, quod quicquid fit in mundo habet aliquam causam per se; et iterum quod qualibet causa posita, necesse est sequi effectum eius. Unde sequebatur quod per quamdam connexionem causarum omnia ex necessitate acciderent, et nihil esset per accidens in rebus. Et ideo hanc opinionem philosophus intendit destruere: et circa hoc tria facit.

Primo enim *destruit praedictam opinionem* [553]. Secundo infert quamdam conclusionem ex praedictis, ibi, "palam ergo quia usque ad aliquod et cetera…" [554]. Tertio movet quamdam quaestionem quae ex praedictis occasionatur, ibi, "sed ad principium quale…" [555].

> [553] Quod autem sunt principia et causae generabilia et corruptibilia sine generari et corrumpi, palam. Si enim non hoc, ex necessitate omnia erunt, si eius quod fit et corrumpitur non secundum accidens causam aliquam necesse est esse. Utrum enim erit hoc, aut non? Si hoc fiat, erit. Si autem non, non. Hoc autem, si aliud. Et ita manifestum quia semper tempore ablato a finito tempore, veniet usque ad nunc. Quare hic morietur infirmitate aut vi, si exit, hoc aut si facit, sed hoc, si aliud; et ita veniet ad quod nunc est. Aut in factorum aliquid, ut si sitit. Hoc autem, si comedit mordicantia. Sed hoc, aut est, aut non. Quare ex necessitate morietur, aut non morietur. Similiter autem et si supersiliat aliquis ad facta, eadem ratio. Iam enim est hoc in aliquo, dico autem factum. Ex necessitate ergo omnia erunt quae sunt futura, ut moriturum fore viventem, lam enim aliquid factum est ut contraria in eodem corpore; sed si infirmitate aut vi, nondum, nisi hoc factum fuerit.

Lección 3. La causalidad coincidental

1191. Después de haber tratado acerca de lo existente por coincidencia, aquí el Filósofo *rechaza una opinión* por la cual se suprime todo lo existente por accidente.

En verdad, *algunos* pensadores habían sostenido que todo lo que sucede en el mundo tiene una causa propia; y además, que, puesta una causa, necesariamente se sigue su efecto. De eso se sigue que, por una conexión de las causas, todo ocurre por necesidad, y en la realidad nada es por coincidencia. Y por esto el Filósofo pretende refutar esta teoría. Y para ello hace tres cosas.

Primero, en el inicio del capítulo 3, *refuta la teoría citada* [553]. En segundo lugar, deduce una conclusión de cuanto ha dicho anteriormente, donde escribe "Es, pues, evidente que se llegará a algún principio…" [554]. Tercero, para terminar el capítulo, presenta un problema ocasionado por cuanto se ha dicho, donde escribe "Pero hemos de indagar sobre todo a qué principio y a qué causa nos lleva esta reducción…" [555]

> [553] Y que hay principios y causas generables y corruptibles sin que se generen ni corrompan, es evidente. Pues, si no es así, todas las cosas serán por necesidad, si necesariamente ha de existir alguna causa no coincidental de lo que se genera y se corrompe. En efecto, ¿sucederá tal cosa o no? Sí, si se produce tal otra; pero, si no, no. Y ésta se producirá si se produce otra. Y así, es evidente que, restando incesantemente tiempo a un tiempo finito, se llegará al presente; de suerte que este hombre morirá [de enfermedad o] violentamente, si sale; y hará esto, si tiene sed; y la tendrá, si sucede otra cosa; y así se llegará a lo que ahora sucede o a algo de lo ya sucedido. Por ejemplo, saldrá si tiene sed, y la tendrá si come cosas picantes; pero esto último sucede o no sucede; de suerte que necesariamente morirá o no morirá. Y, de modo semejante, si uno se remonta a lo ya sucedido, el razonamiento será el mismo; pues esto —me refiero a lo ya sucedido— está ya presente en algo; por consiguiente, todas las cosas futuras serán por necesidad; por ejemplo, que muera el que está vivo, pues ya se ha producido algo, por ejemplo los contrarios dentro de él. Pero, si ha de morir de enfermedad o violentamente, aún no está decidido, a no ser que suceda tal cosa determinada.

Dicit ergo primo, quod palam erit ex sequentibus quod principia et causae generationis et corruptionis aliquorum “sunt generabilia et corruptibilia”, idest contingit generari et corrumpi sine generatione et corruptione, idest sine hoc quod sequatur generatio et corruptio. Non enim oportet, quod si generatio alicuius rei vel corruptio est causa generationis aut corruptionis rei alterius, quod posita generatione vel corruptione causae, de necessitate sequatur generatio vel corruptio effectus: quia quaedam causae sunt agentes ut in pluribus: unde eis positis, adhuc potest impediri effectus per accidens, sicut propter indispositionem materiae, vel propter occursum contrarii agentis, vel propter aliquid huiusmodi.

1192. Sciendum tamen, quod Avicenna probat in sua *Metaphysica*, quod nullus effectus sit possibilis in comparatione ad suam causam, sed solum necessarius. Si enim posita causa, possibile est effectum non poni, et poni, id autem quod est in potentia inquantum huiusmodi reducitur in actum per aliquod ens actu, oportebit ergo quod aliquid aliud a causa faciat ibi sequi effectum in actu. Causa igitur illa non erat sufficiens. Et hoc videtur contra id, quod philosophus hic dicit.

1193. Sed sciendum, quod dictum Avicennae intelligi debet, supposito quod nullum impedimentum causae adveniat. Necesse est enim causa posita sequi effectum, nisi sit impedimentum, quod quandoque contingit esse per accidens. Et ideo philosophus dicit, quod non est necessarium generationem sequi vel corruptionem, positis causis generationis vel corruptionis.

1194. Si enim non est verum hoc quod dictum est, sequetur, quod omnia erunt ex necessitate, si tamen cum hoc quod dictum est, quod posita causa necesse est sequi effectum, ponatur etiam alia positio,

Aristóteles inicia observando que a partir de lo que dirá a continuación queda claro que los principios y las causas de la generación y la corrupción de ciertos existentes "son generables y corruptibles". Es decir, se generan y se corrompen sin un proceso de generación y corrupción; esto es, sin que se produzca aquello que se sigue de la generación y la corrupción. En verdad, si la generación o la corrupción de una cosa es la causa de la generación o de la corrupción de otra cosa, no se requiere que, dada la generación o la corrupción de la causa, se derive necesariamente la generación o la corrupción del efecto. Porque algunas causas proceden sus efectos en la mayoría de los casos; por esta razón, admitiendo que estas causas existan, todavía se podrá impedir el efecto por coincidencia: o por la indisposición de la materia, o por la intervención del agente contrario, o por otra cosa de este tipo.

1192. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que Avicena en su *Metafísica* demuestra que ningún efecto es posible en relación con su causa, sino sólo necesario. Porque, si puesta la causa es posible que el efecto no se dé, pero este se dá; y aquello que está en potencia en cuanto tal pasa al acto a través de algún existente en acto; entonces, será necesario que otra cosa distinta de la causa provoque aquí que se produzca el efecto en acto. Por lo tanto, aquella causa no era suficiente. Y esto resulta contrario a cuanto aquí sostiene el Filósofo.

1193. Ahora bien, debe tenerse en cuenta que la tesis de Avicena se entiende suponiendo que la causa no sufra ningún impedimento, pues es necesario que, dada la causa, se siga el efecto, a menos que haya algún impedimento que, cuando sucede, sea por coincidencia. Este es el motivo por el que el Filósofo afirma que no es necesario que se siga la generación o la corrupción puestas las causas de la generación y de la corrupción.

1194. Si no fuera cierto lo que se ha dicho, se seguiría que todas las cosas serían por necesidad. Si, por el contrario, junto con lo que se ha dicho –que puesta la causa es necesario que se siga el efecto– se añade también esta otra afirmación:

scilicet quod cuiuslibet quod fit et corrumpitur, necesse sit esse aliquam causam per se et non per accidens. Ex his enim duabus propositionibus, sequitur omnia esse de necessitate. Quod sic probat.

1195. Si enim quaeratur de aliquo, utrum sit futurum vel non, sequitur ex praedictis, quod alterum sit de necessitate verum: quia si omne quod fit habet causam per se suae factionis, qua posita necesse est ipsum fieri, sequetur quod res illa, de qua quaeritur utrum sit futura, fiat, si sit hoc quod ponitur causa eius; et si illud non fuerit, quod non fiat. Et similiter oportet dicere, quod ista causa erit futura, si aliquod aliud quod est causa eius, erit futurum.

1196. Constat autem, quod tempus quantumcumque futurum accipiatur, sive post centum annos, sive post mille, est finitum, incipiendo a praesenti nunc usque ad illum terminum. Cum autem generatio causae praecedat tempore generationem effectus, oportet quod procedendo ab effectu ad causam auferamus aliquid de tempore futuro, et appropinquemus magis ad praesens. Omne autem finitum consumitur aliquoties ablato quodam ab ipso. Et ita sequitur quod procedendo ab effectu ad causam, et iterum ab illa causa ad eius causam, et sic deinceps, auferatur totum tempus futurum cum sit finitum, et ita perveniatur ad ipsum nunc.

1197. Quod quidem patet in hoc exemplo. Si enim omnis effectus habet aliquam causam per se, ad quam de necessitate sequitur, oportet quod iste de necessitate moriatur, vel per infirmitatem, vel per violentiam, si exit domum suam. Exitus enim a domo eius invenitur causa esse mortis eius, vel violentiae; puta si exiens domum invenitur a latronibus et occiditur; vel per infirmitatem; puta si exiens de domo ex aestu incurrit febrem et moritur. Et eodem modo hoc erit ex necessitate, scilicet quod exeat domum ad hauriendum aquam si sitit.

que para cada cosa que se genera y se corrompe es necesario que haya una causa por sí, y no por coincidencia, entonces, la consecuencia de estas dos afirmaciones es que todas las cosas existen necesariamente. Lo cual prueba de la siguiente manera.

1195. Si se pregunta acerca de algo si ocurrirá en el futuro o no, de cuanto se ha dicho se sigue que una de las dos opciones es necesariamente verdadera, porque, si todo lo que ocurre tiene la causa propia de su devenir, dada ésta, es necesario que aquello ocurra. Se seguirá que esa cosa de la que se pregunta si será en el futuro ocurrirá, sucederá, si se da el hecho de que se ponga su causa. Y si esta causa no se pone, entonces no ocurrirá. Así entonces se debe admitir que tal causa será en el futuro, si cualquier cosa que sea su causa se da en el futuro.

1196. Ahora bien, nos consta que el tiempo, por mucho que sea tomado en el futuro, sea después de cien años o después de mil, es finito, comenzando desde el instante presente hasta su término. Entonces, como la generación de la causa precede en el tiempo a la generación del efecto, es necesario que, procediendo del efecto a la causa eliminemos una parte del tiempo futuro y nos aproximemos más al presente. Pero todo lo que es finito sufre una disminución cada vez que se sustrae algo del mismo. Por lo tanto, se sigue que procediendo del efecto a la causa, y de nuevo de esta causa a su causa, y así sucesivamente, se sustrae todo el tiempo futuro, por ser finito, y así llegamos al mismo instante presente.

1197. Todo esto resulta evidente en este ejemplo. Si todo efecto tiene una causa de la cual se sigue necesariamente, es necesario que este hombre, si sale de su casa, muera o bien de enfermedad o bien por violencia. En verdad, que salga de su casa resulta ser la causa de su muerte. Bien sea por violencia si, por ejemplo, saliendo de la casa es descubierto por unos malhechores y es asesinado. O bien por enfermedad, si saliendo de casa el calor le provoca fiebre y muere. Y del mismo modo, esto será por necesidad, a saber, el hecho de que salga de casa para sacar agua, si es que tiene sed.

Nam sitis invenitur esse causa ut exeat domum ad hauriendum aquam. Similiter per eamdem rationem hoc erit de necessitate, scilicet quod sitiat, si aliquid aliud erit quod est causa sitis: et ita sic procedens de effectu ad causam perveniet ad aliquod "quod nunc est", idest in aliquod praesens, vel "in aliquod factorum", idest in aliquod praeteritorum. Sicut si dicamus quod sitis erit si comedit mordicantia vel salsa, quae faciunt sitim: hoc autem, scilicet quod comedat salsa vel non comedat, est in praesenti. Et ita sequitur quod "praedictum futurum", scilicet quod iste moriatur vel non moriatur, ex necessitate erit.

1198. Cum enim quaelibet conditionalis vera sit necessaria, oportet quod ex quo antecedens est positum, quod consequens ex necessitate ponatur. Sicut haec est vera, si Socrates currit, movetur. Posito ergo quod currat, necesse erit ipsum moveri, dum currit. Si autem quilibet effectus habet causam per se, ex qua de necessitate sequitur, oportet quod sit illa conditionalis vera, cuius antecedens est causa et consequens effectus. Et licet inter causam, quae nunc est praesens, et effectum qui erit futurus, quandoque sint plurima media, quorum unumquodque est effectus respectu praecedentium, et causa respectu sequentium; tamen sequitur de primo ad ultimum, quod conditionalis sit vera cuius antecedens est praesens et eius consequens quandoque futurum. Sicut hic, si comedit salsa, occidetur. Antecedens autem ponitur, ex quo praesens est; ergo de necessitate erit quod occidatur. Et ita omnia alia futura erunt necessaria, quorum causae proximae vel remotae, sunt praesentes.

1199. Et similis ratio est si aliquis procedens ab effectibus ad causas, supersiliat "ad facta", idest ad praeterita, hoc est dicere si reducat effectus futuros in aliquam causam praeteritam non praesentem; quia hoc quod praeteritum est iam est secundum aliquem modum.

Entonces, la sed es la causa por la cual sale de casa para sacar agua. Por la misma razón, eso será por necesidad, es decir, que tenga sed, si hay alguna otra cosa que es la causa de la sed. Así, procediendo del efecto a la causa, llegaremos a algo "que es en el instante actual", esto es, alguna cosa presente, o "alguna cosa del pasado", es decir algún evento que ya ha ocurrido. Por ejemplo, si decimos que tendrá sed si come algún alimento picante o salado, los cuales provocan la sed. Ahora bien, este hecho, es decir, que coma alimentos salados o no los coma, ocurre en el presente. Y así se sigue que "el futuro antes mencionado", es decir, que este muera o que no muera, será por necesidad.

1198. En efecto, si toda proposición condicional —*modus ponens*— verdadera es necesaria, se exige que, si pone el antecedente, necesariamente se dará el consecuente. Como es verdadera esta frase: "si Sócrates corre, se mueve". Entonces, dado que corra, es necesario que, mientras corre, se mueva. Pero si cualquier efecto tiene una causa propia, a partir de la cual se sigue necesariamente, se postula que sea verdadero la condicional del cual el antecedente es la causa y el consecuente, el efecto. Y a pesar de que entre la causa, que actualmente está presente, y el efecto, que será en el futuro, hay a veces muchos factores intermedios, cada uno de los cuales es efecto respecto de los precedentes y causa respecto de los que le siguen; sin embargo, se deriva del primero al último que sea verdadera la condicional en que el antecedente es presente y su consecuente es futuro. Como en este: "si come comida salada, lo matarán". El antecedente se pone por el hecho de que es presente, por lo tanto, será por necesidad que lo maten. Y así serán necesarios todos los acontecimientos futuros cuyas causas, próximas o remotas, están en el presente.

1199. Y el mismo argumento es válido si uno, procediendo de los efectos a las causas, se remonta "a lo sucedido", es decir a los eventos pasados; esto es, si reconduce los efectos futuros a alguna causa pretérita que no esté presente, puesto que este pasado existe ya en algún sentido.

Hoc autem dico inquantum est factum vel praeteritum. Licet enim vita Caesaris non sit nunc ut in praesenti, est tamen in praeterito. Verum enim est Caesarem vixisse. Et ita nunc est ponere verum esse antecedens conditionalis, in cuius antecedente est causa praeterita, et in consequente est causa futura. Et sic sequetur, cum omnes effectus futuros oporteat redigere in tales causas praesentes vel praeteritas, quod omnia futura ex necessitate eveniant. Sicut nos dicimus quod viventem fore moriturum est necessarium absolute, quia sequitur de necessitate ad aliquid quod iam factum est, scilicet duo contraria esse in eodem corpore per commixtionem. Haec enim conditionalis est vera: si aliquod corpus est compositum ex contrariis, corrumpetur.

1200. Hoc autem est impossibile, quod omnia futura ex necessitate eveniant. Ergo illa duo sunt impossibilia, ex quibus hoc sequebatur; scilicet quod quilibet effectus habeat causam per se, et quod causa posita necesse sit effectum poni. Quia ex hoc ipso sequeretur quod iam dictum est, quod quorumlibet effectuum futurorum essent aliquae causae iam positae. Sicut corruptionis animalis, iam sunt aliquae causae positae. Sed quod iste homo moriatur per infirmitatem vel violentiam, nondum habet aliquam causam positam ex qua de necessitate sequatur.

1201. Deinde cum dicit

> [554] Palam ergo quia usque ad aliquod vadit principium, hoc autem non adhuc ad aliud. Erit ergo eius quodcumque evenit ipsum, et causa ipsius generationis nulla.

Infert quamdam conclusionem ex praedictis; dicens: ergo ex quo non quodlibet, quod fit, habet causam per se, palam, quod in futuris contingentibus, effectus futuri reductio ad causam per se, vadit usque ad aliquod principium; quod quidem principium non reducitur in aliquod principium adhuc per se, sed ipsum erit cuius causa “erit quodcumque evenit”, idest causa casualis, et illius causae casualis non erit aliqua alia causa.

Digo este pasado, en tanto que ya ha ocurrido o pasado, pues, aunque la vida de César no sea ahora en el presente, aún existe en el pasado, puesto que es verdadero que César vivió. Así puede sostenerse que es verdadero el antecedente de un condicional en cuyo antecedente hay una causa pasada y en cuyo consecuente hay una causa futura. Y de este modo, dado que todos los efectos deben remontarse a tales causas presentes o pasadas, se seguiría que todas las cosas futuras suceden por necesidad. Por ejemplo decimos que es absolutamente necesario que un ser viviente morirá, porque se sigue necesariamente de alguna cosa que ya se ha verificado; esto es, que dos contrarios existen mezclados en el mismo cuerpo. Entonces, es verdadero este condicional: si un cuerpo está compuesto de contrarios, se corromperá.

1200. Ahora bien, es imposible que todos los eventos futuros sucedan por necesidad. Por lo tanto, es imposible se den las dos cosas de las que deriva eso, a saber: que todo efecto tiene una causa propia y que, puesta la causa, es necesario que se de el efecto. Porque de esos se seguiría lo que ya se ha dicho: que para todos los efectos futuros estarían ya establecidas unas causas, tal y como ya están puestas las causas de la corrupción del animal. Pero que este hombre muera por enfermedad o por violencia no tiene todavía puesta una causa de la que se siga necesariamente.

1201. Donde escribe:

> [554] Es, pues, evidente que se llegará a algún principio; pero éste ya no se remontará a otra cosa. Éste será, por consiguiente, el principio de lo que sucede por azar, y no habrá ninguna otra causa de la generación de este principio.

Infiere una conclusión a partir de las consideraciones hechas que es la siguiente: del hecho de que no cualquier cosa que ocurra tiene una causa propia, está claro que, en los futuros contingentes, al reconducir el efecto futuro a la causa propia se procede hasta algún principio, el cual no se reduce a su vez a ningún otro principio propio, sino que ese mismo principio será la causa de aquello, "será lo que sucede", esto es, la causa casual, y no habrá ninguna otra causa de aquella causa casual.

Sicut iam praedictum est, quod ens per accidens non habet causam neque generationem. Verbi gratia, quod iste occidatur a latronibus habet causam per se quia vulneratur; et hoc etiam habet causam per se, quia a latronibus invenitur; sed hoc non habet nisi causam per accidens. Hoc enim quod iste qui negotiatur, ad negotium vadens, inter latrones incidat, est per accidens, ut ex praedictis patet. Unde eius non oportet ponere aliquam causam. Ens enim per accidens, ut supra dictum est, non habet generationem, et ita eius generationis causam per se quaerere non oportet.

1202. Deinde cum dicit:

> [555] Sed ad principium quale et causam qualem reductio talis, utrum ut ad materiam, ut ad quod cuius gratia, aut ut ad movens, maxime perscrutandum. [Ergo de ente secundum accidens praetermittatur. Determinatum est enim sufficienter.

Movet quamdam quaestionem occasionatam ex dictis. Dixit enim supra immediate, quod causae entium per accidens reducuntur usque ad aliquod principium, cuius non est ponere aliam causam. Et ideo hic inquirit de hac reductione, vel anagoge, quod idem est, ad quale principium et ad qualem causam debeat fieri, idest ad quod genus causae vel principii: scilicet utrum ad aliquam causam primam, quae sit causa sicut materia; aut ad aliquam, quae sit causa sicut finis, cuius gratia aliquid fit; aut ad aliquam, quae sit causa sicut movens. Praetermittit autem de causa formali, quia quaestio hic habetur de causa generationis rerum, quae fiunt per accidens. In generatione autem, forma non habet causalitatem, nisi per modum finis. Finis enim et forma in generatione incidunt in idem numero. Hanc autem quaestionem hic motam non solvit: sed supponit eius solutionem ab eo quod est determinatum in secundo physicorum. Ibi enim ostensum est quod fortuna et casus, quae sunt causae eorum quae fiunt per accidens, reducuntur ad genus causae efficientis.

Ya se ha dicho antes que lo existente por coincidencia no tiene una causa ni una generación. Por ejemplo, el hecho de que este hombre sea asesinado por unos ladrones tiene una causa propia: porque lo hieren; y esto también tiene una causa propia: el hecho de que se encuentra con los ladrones. Pero este hecho sólo tiene una causa coincidental, pues el hecho de que un comerciante, acercándose a su negocio, caiga entre ladrones es por coincidencia como es evidente a partir de lo dicho. Por lo tanto, de esto no se debe poner una causa, pues, como ya hemos visto, lo existente por coincidencia no tiene una generación y, por tanto, no es necesario buscar la causa propia de su generación.

1202. Seguidamente, donde escribe:

> [555] Pero hemos de indagar sobre todo a qué principio y a qué causa nos lleva esta reducción, si a la causa material o a la final o a la eficiente.

Suscita una cuestión derivada de las consideraciones anteriores, pues, justo antes, el Autor ha dicho que las causas de los existentes por coincidencia se reconducen hasta algún principio del cual no se tiene ninguna otra causa. Y por eso investiga aquí sobre esa reducción, o ἀναγογή, que es lo mismo que a qué principio y a qué causa se debe reducir, es decir, a qué genero de causa o de principio; a saber, a alguna causa primera que sea como materia, o bien a otra que sea como fin, con vista a la cual se hace algo; o bien otra que sea causa como principio motriz[213]. Omite la causa formal porque aquí el problema consiste en la causa de la generación de las cosas que ocurren por coincidencia. En efecto, en la generación, la forma no ejerce una causalidad si no es en cuanto el fin, en tanto que el fin y la forma en la generación son lo mismo en número. El Filósofo no resuelve la cuestión que se plantea aquí, pero toma la solución de lo que se estableció en el libro segundo de la *Física*. Allí se ha demostrado que la fortuna y la casualidad, que son las causas de las cosas que suceden por coincidencia, se reducen a algún género de la causa eficiente.

---

[213] El término latinizado *anagogía* procede de ἀναγω: conducir, llevar hacia atrás. En este contexto sería equivalente a *reduco*, que significa igualmente conducir hacia atrás.

Ergo concludit ex praemissis, quod praetermittendum est loqui de ente per accidens, ex quo determinatum est sufficienter secundum id quod de eo determinari potest.

1203. Attendendum est autem quod ea quae philosophus hic tradit, videntur removere quaedam, quae secundum philosophiam ab aliquibus ponuntur, scilicet fatum et providentiam. Vult enim hic philosophus, quod non omnia quae fiunt, reducantur in aliquam causam per se, ex qua de necessitate sequantur: alias sequeretur, quod omnia essent ex necessitate, et nihil per accidens esset in rebus.

Illi autem, qui ponunt fatum, dicunt, contingentia, quae hic fiunt, quae videntur per accidens, esse reducibilia in aliquam virtutem corporis caelestis, per cuius actionem ea quae secundum se considerata per accidens fieri videntur, cum quodam ordine producantur.

Et similiter illi, qui ponunt providentiam, ea quae aguntur hic, dicunt esse ordinata secundum ordinem providentiae.

1204. Ex utraque igitur positione duo videntur sequi, quae sunt contraria his, quae hic philosophus determinat: quorum primum est: in rebus nihil fit per accidens neque a fortuna neque a casu.

Quae enim secundum aliquem ordinem procedunt, non sunt per accidens. Sunt enim vel semper vel in maiori parte. Secundum autem est, quod omnia ex necessitate eveniant. Si enim omnia ex necessitate eveniunt quorum causa vel ponitur in praesenti, vel iam est posita in praeterito, ut ratio philosophi procedit, eorum autem quae sunt sub providentia vel fato causa ponitur in praesenti, et iam posita est in praeterito, eo quod providentia est immutabilis et aeterna, motus etiam caeli est invariabilis: videtur sequi quod ea quae sunt sub providentia vel fato, ex necessitate contingant.

Por lo tanto, de todo lo anterior, concluye que se debe omitir cualquier discusión acerca de lo existente por coincidencia, dado que ya se ha tratado suficientemente en los límites en que se puede estudiar.

1203. Debemos estar atento al hecho de que las tesis que el Filósofo está formulando aquí, parecen eliminar ciertos temas que se mantienen según la filosofía propuesta por algunos autores; esto es, el hado y la providencia. En efecto, aquí Aristóteles, quiere que no todas las cosas que ocurren se reduzcan a alguna causa propia de la que se deriven por necesidad. De lo contrario, se seguiría que todas las cosas existen por necesidad y en las cosas nada sería por coincidencia.

Aquellos que sostienen la existencia del hado dicen que las cosas contingentes que aquí tratamos, las cuales parecen por coincidencia, son reducibles a alguna fuerza de los cuerpos celestes, por cuya acción se producen de modo ordenado aquellas cosas que, consideradas en sí, parecen ocurrir por coincidencia.

Análogamente, aquellos que sostienen la providencia afirman que las cosas que aquí analizamos se ordenan según el orden de la providencia.

1204. De estas dos tesis parecen seguirse dos corolarios que son contrarios a las conclusiones que el Filósofo ha establecido. El primer corolario es que nada en las cosas ocurre por coincidencia, ni la fortuna ni la casualidad, pues, dado que las cosas que proceden en conformidad a un orden no son por coincidencia: pues son o bien siempre o bien en la mayor parte de los casos.

El segundo corolario es que todas las cosas ocurren por necesidad. Si ocurren por necesidad todas las cosas cuya causa o bien se pone en el presente o bien fue ya puesta en el pasado, según el razonamiento del Filósofo, y si además la causa de los seres sujetos a la providencia o al hado se pone en el presente y está ya puesta en el pasado, puesto que la providencia es inmutable y eterna y el movimiento de los cielos es también invariable, parece deducirse que las cosas que estén bajo la providencia o el destino se verifican necesariamente.

Et ita, si omnia quae hic aguntur, fato et providentia subduntur, sequitur quod omnia ex necessitate proveniant. Videtur ergo quod secundum intentionem philosophi non sit ponere neque providentiam neque fatum.

1205. Ad horum autem evidentiam considerandum est, quod quanto aliqua causa est altior, tanto eius causalitas ad plura se extendit. Habet enim causa altior proprium causatum altius quod est communius et in pluribus inventum. Sicut in artificialibus patet quod ars politica, quae est supra militarem, ad totum statum communitatis se extendit. Militaris autem solum ad eos, qui in ordine militari continentur.

Ordinatio, autem quae est in effectibus ex aliqua causa tantum se extendit quantum extendit se illius causae causalitas. Omnis enim causa per se habet determinatos effectus, quos secundum aliquem ordinem producit. Manifestum igitur est, quod effectus relati ad aliquam inferiorem causam nullum ordinem habere videntur, sed per accidens sibiipsis coincidunt; qui si referantur ad superiorem causam communem, ordinati inveniuntur, et non per accidens coniuncti, sed ab una per se causa simul producti sunt.

1206. Sicut floritio huius herbae vel illius, si referatur ad particularem virtutem, quae est in hac planta vel in illa, nullum ordinem habere videtur,- immo videtur esse accidens -, quod hac herba florente illa floreat. Et hoc ideo, quia causa virtutis huius plantae extendit se ad floritionem huius, et non ad floritionem alterius: unde est quidem causa, quod haec planta floreat, non autem quod simul cum altera. Si autem ad virtutem corporis caelestis, quae est causa communis, referatur, invenitur hoc non esse per accidens, quod hac herba florente illa floreat, sed esse ordinatum ab aliqua prima causa hoc ordinante, quae simul movet utramque herbam ad floritionem.

Por eso, si las cosas que aquí se discuten está sujetas al hado y la providencia, se sigue que todas suceden por necesidad. Por tanto, parece que, según el pensamiento del Filósofo, no se debe poner la providencia ni el hado.

1205. Para esclarecer tales conceptos se debe tener presente que cuanto más alta es una causa, tanto más su causalidad alcanza un mayor número de existentes, dado que una causa más alta tiene el propio causado más alto, o sea, más común y se encuentra en muchos existentes. Por ejemplo, en las artes, es evidente que el arte política está por encima del arte militar, pues se extiende a todo el estado de la comunidad. Sin embargo, el arte militar se ejercita solamente sobre aquello que forma parte del orden militar.

Ahora bien, el orden que hay en los efectos de una determinada causa se extiende tanto cuanto se extiende la causalidad de dicha causa, pues toda causa en cuanto tal tiene determinados efectos que produce siguiendo un cierto orden. Y por lo tanto es evidente que los efectos referidos a una causa inferior no parecen tener ningún orden, pero, por coincidencia ocurren contemporáneamente entre ellos, pero si se reducen a una causa superior común, resultan ordenados y no unidos por coincidencia, sino producidos juntos por una única causa en cuanto tal.

1206. Por ejemplo, el florecimiento de esta o aquella hierba, si se refiere a una capacidad particular que hay en esta planta o en aquella, parece no tener ningún orden, o más bien parece ser por coincidencia, que mientras florece esta hierba, florezca aquella. Y esto es así porque la causa de la capacidad de esta planta se extiende a la floración de la misma, y no a la floración de las otras. Esto sucede porque hay una causa de que esta planta florezca, pero no de que lo haga a la vez que la otra. Si, sin embargo, se refiere a la capacidad del cuerpo celeste que es la causa común, se descubre que tal fenómeno no se verifica por coincidencia —esto es, el hecho de que mientras esta hierba florece, florezca aquella—, sino que está ordenado por alguna causa primera que ordena este fenómeno, la cual mueve juntas a ambas flores a florecer[214].

[214] Mantenemos la expresión "cuerpo celeste", porque Tomás se refiere a todos los cuerpos celestes conocidos por ellos. Para nosotros bastaría con referirnos al Sol.

1207. Invenitur autem in rebus triplex causarum gradus. Est enim primo causa incorruptibilis et immutabilis, scilicet divina; sub hac secundo est causa incorruptibilis, sed mutabilis; scilicet corpus caeleste; sub hac tertio sunt causae corruptibiles et mutabiles. Hae igitur causae in tertio gradu existentes sunt particulares, et ad proprios effectus secundum singulas species determinatae: ignis enim generat ignem, et homo generat hominem, et planta plantam.

1208. Causa autem secundi gradus est quodammodo universalis, et quodammodo particularis. Particularis quidem, quia se extendit ad aliquod genus entium determinatum, scilicet ad ea quae per motum in esse producuntur; est enim causa movens et mota. Universalis autem, quia non ad unam tantum speciem mobilium se extendit causalitas eius, sed ad omnia, quae alterantur et generantur et corrumpuntur: illud enim quod est primo motum, oportet esse causam omnium consequenter mobilium.

1209. Sed causa primi gradus est simpliciter universalis: eius enim effectus proprius est esse: unde quicquid est, et quocumque modo est, sub causalitate et ordinatione illius causae proprie continetur.

1210. Si igitur ea quae hic sunt contingentia, reducamus in causas proximas particulares tantum, inveniuntur multa fieri per accidens, tum propter concursum duarum causarum, quarum una sub altera non continetur, sicut cum praeter intentionem occurrunt mihi latrones. (Hic enim concursus causatur ex duplici virtute motiva, scilicet mea et latronum). Tum etiam propter defectum agentis, cui accidit debilitas, ut non possit pervenire ad finem intentum; sicut cum aliquis cadit in via propter lassitudinem. Tum etiam propter indispositionem materiae, quae non recipit formam intentam ab agente, sed alterius modi sicut accidit in monstruosis partibus animalium.

1207. Ahora bien, en las cosas se encuentran tres grados de causas. En primer lugar, está la causa incorruptible e inmutable, esto es, divina. Bajo esta, en segundo lugar, hay una causa incorruptible, pero móvil, o sea, los cuerpos celestes. Debajo de esta, en tercer lugar, están las causas corruptibles y mutables. Por lo tanto, estas causas que se encuentran en el tercer grado son particulares y están determinadas a los propios efectos de su especie singular. pues el fuego genera fuego, el hombre genera hombre y la planta genera planta.

1208. Sin embargo, la causa de segundo grado es en un cierto sentido universal y en otro particular. Particular porque se extiende a un género determinado de existentes. Es decir, aquellos que son producidos a través del movimiento, pues es una causa motora y móvil. Universal, por otro lado, en cuanto que su causalidad no se extiende sólo a una única especie de móviles, sino a todos aquellos que cambian, se generan y se corrompen. Y esto, porque aquello que es el primer móvil debe ser la causa de todos los móviles que dependen de él.

1209. Sin embargo, la causa de primer grado es sin más universal, en tanto su efecto propio es el existir. De modo que todo lo que existe y en el modo en que exista está contenido en sentido propio bajo la causalidad y ordenamiento de esa causa.

1210. Si, por lo tanto, las cosas que aquí son contingentes las reducimos sólo a las causas próximas particulares, encontramos que muchas cosas ocurren por coincidencia. Y esto ocurre, o bien por el concurso de dos causas una de las cuales no cae bajo la otra, como cuando preterintencionalmente me asaltan los ladrones (aquí el concurso está causado por una doble fuerza motriz, es decir, la mía y la de los ladrones); o bien por la imperfección del agente, el cual, víctima de la debilidad, no puede alcanzar hasta el final sus objetivos, como cuando uno cae en la calle debido a su debilidad; o bien por la indisposición de la materia, que no recibe del agente la forma deseada, sino una forma distinta, esto es lo que ocurre en los partos monstruosos de los animales.

1211. Haec autem contingentia, si ulterius in causam caelestem reducantur, multa horum invenientur non esse per accidens; quia causae particulares etsi non continentur sub se invicem, continentur tamen sub una causa communi caelesti; unde concursus earum potest habere aliquam unam causam caelestem determinatam. Quia etiam virtus corporis caelestis et incorruptibilis est et impassibilis, non potest exire aliquis effectus ordinem causalitatis eius propter defectum vel debilitatem ipsius virtutis. Sed quia agit movendo, et omne tale agens requirit materiam determinatam et dispositam, potest contingere quod in rebus naturalibus virtus caelestis non consequatur suum effectum propter materiae indispositionem; et hoc erit per accidens.

1212. Quamvis igitur multa, quae videntur esse per accidens reducendo ipsa ad causas particulares, inveniantur non esse per accidens reducendo ipsa ad causam communem universalem, scilicet virtutem caelestem, tamen etiam hac reductione facta, inveniuntur esse aliqua per accidens, sicut superius est habitum a philosopho. Quando enim agens aliquod inducit effectum suum ut in pluribus, et non semper, sequetur, quod deficiat in paucioribus, et hoc per accidens est. Si igitur corpora caelestia effectos suos inducunt in inferiora corpora, ut in pluribus, et non semper, propter materiae indispositionem, sequetur, quod ipsum sit per accidens, quod virtus caelestis effectum suum non consequatur.

1213. Licet etiam ex hoc inveniantur aliqua per accidens, facta reductione ad corpus caeleste: quia in istis inferioribus sunt aliquae causae agentes, quae possunt per se agere absque impressione corporis caelestis, scilicet animae rationales, ad quas non pertingit virtus corporis caelestis (cum sint formae corporibus non subiectae), nisi forte per accidens, inquantum scilicet ex impressione corporis caelestis fit aliqua immutatio in corpore, et per accidens in viribus animae, quae sunt actus quarumdam partium corporis, ex quibus anima rationalis inclinatur ad agendum, licet nulla necessitas inducatur, cum habeat liberum dominium super passiones, ut eis dissentiat.

1211. Pero si estos contingentes se reducen ulteriormente a la causa celeste, nos encontraremos que muchos de ellos no son por coincidencia, porque las causas particulares, incluso si no se contienen recíprocamente entre sí, están contenidas bajo una única causa común celeste; de ahí que la concurrencia de ellas pueda tener una única causa celeste determinada. Además, dado que la capacidad del cuerpo celeste es incorruptible e impasible, ningún efecto suyo puede resultar del orden de su causalidad por defecto o debilidad de su fuerza misma. Ahora bien, como actúa moviendo, y todo agente de este tipo requiere de una materia determinada y dispuesta, puede suceder que en las cosas naturales la capacidad celeste no consiga su efecto por la indisposición de la materia. Y esto será por coincidencia.

1212. Por lo tanto, aunque muchas cosas que parecen ser por coincidencia, remontándose a las causas particulares, resultan sin embargo no ser por coincidencia si nos remontamos a la causa común universal, es decir, a la capacidad celeste, sin embargo, incluso haciendo esta reducción, se encuentra que existen ciertas cosas por coincidencia, como ha mostrado el Filósofo anteriormente. Del hecho de que un agente produzca su efecto en la mayoría de los casos, pero no siempre, se deduce que se produce un fallo en la minoría de las ocasiones, y esto es por coincidencia. Pues si un cuerpo celeste produce su efecto en los cuerpos inferiores en la mayoría de los casos y no siempre debido a una indisposición de la materia, se sigue que esto es por coincidencia: que la capacidad celeste no produzca su efecto.

1213. También desde esto se encuentran algunos existentes por coincidencia, hecha la reducción al cuerpo celeste. El motivo es que en estos existentes inferiores hay ciertas causas agentes que pueden obrar por sí mismas sin la impronta del cuerpo celeste, a saber: las almas racionales a las que no alcanza la potencia del cuerpo celeste, ya que son formas no sujetas a los cuerpos, a no ser por coincidencia, esto es, en el sentido de que la impronta del cuerpo celeste provoque un cambio en el cuerpo y, por coincidencia, en las facultades del alma, las cuales son actos de ciertas partes del cuerpo, desde las cuales el alma racional se inclina a la acción incluso si ninguna necesidad la obliga, dado que el alma tiene libre dominio sobre las pasiones para disentir a ellas.

Illa igitur, quae in his inferioribus inveniuntur per accidens fieri reducendo ad has causas, scilicet animas rationales, prout non sequuntur inclinationem, quae est ex impressione caelesti, non invenientur per se fieri per reductionem ad virtutem corporis caelestis.

1214. Et sic patet, quod positio fati, quae est quaedam dispositio inhaerens rebus inferioribus ex actione corporis caelestis, non removet omnia ea quae sunt per accidens.

1215. Sed si ulterius ista contingentia reducantur in causam altissimam divinam, nihil inveniri poterit, quod ab ordine eius exeat, cum eius causalitas extendat se ad omnia inquantum sunt entia. Non potest igitur sua causalitas impediri per indispositionem materiae; quia et ipsa materia, et eius dispositiones non exeunt ab ordine illius agentis, quod est agens per modum dantis esse, et non solum per modum moventis et alterantis. Non enim potest dici, quod materia praesupponatur ad esse, sicut praesupponitur ad moveri, ut eius subiectum; quinimo est pars essentiae rei.

Sicut igitur virtus alterantis et moventis non impeditur ex essentia motus, aut ex termino eius, sed ex subiecto, quod praesupponitur; ita virtus dantis esse non impeditur a materia, vel a quocumque, quod adveniat qualitercumque ad esse rei. Ex quo etiam patet, quod nulla causa agens potest esse in istis inferioribus, quae eius ordini non subdatur.

1216. Relinquitur igitur quod omnia, quae hic fiunt, prout ad primam causam divinam referuntur, inveniuntur ordinata et non per accidens existere; licet per comparationem ad alias causas per accidens esse inveniantur. Et propter hoc secundum fidem Catholicam dicitur, quod nihil fit temere sive fortuito in mundo, et quod omnia subduntur divinae providentiae. Aristoteles autem hic loquitur de contingentibus quae hic fiunt, in ordine ad causas particulares, sicut per eius exemplum apparet.

Por lo tanto, aquellos acontecimientos que suceden por coincidencia en las cosas inferiores, si los referimos a dichas causas, es decir, a las almas racionales, entonces en cuanto que ellos no dependen de la inclinación procedente de los cuerpos celestes, no suceden de suyo por dependencia a la capacidad del cuerpo celeste.

1214. Y así queda claro que poner la existencia del hado, el cual es una cierta disposición inherente en las cosas inferiores por la acción de los cuerpos celestes, no elimina todas las cosas que suceden por coincidencia.

1215. Si ulteriormente tales existentes contingentes se reducen a la suprema causa divina, no se podrá encontrar nada que escape a su orden; dado que la causalidad se extiende a todas las cosas en tanto que son existentes. Por lo tanto, la causalidad divina, no puede verse suspendida por la indisposición de la materia; puesto que la materia misma y sus disposiciones no escapan del orden de ese agente, que es agente en cuanto dador de existencia, y no solo en cuanto que mueve y altera. No puede decirse pues, que la materia se disponga al existir como se disponga a ser movida como sujeto, pues es parte de la esencia de la cosa.

Por lo tanto, al igual que la fuerza que altera y mueve no es obstaculizada por la esencia del movimiento o por el término del mismo, sino por el sujeto, que se presupone, tampoco la capacidad de aquel que da el ser no es obstaculizada por la materia o por cualquier cosa que pertenezca en algún modo al ser de la cosa. De esto resulta claro que, en estos existentes inferiores, no puede haber ninguna causa agente que no esté sujeta a su orden.

1216. Así pues, queda claro que todas las cosas que ocurren aquí, en la medida en que dependen de la primera causa divina, se halla que existen de manera ordenada y no por coincidencia, aunque, en atención a las otras causas, resultan ser por coincidencia. Y este es el motivo por el que, en conformidad con la fe católica, se dice que en el mundo nada ocurre por casualidad o fortuitamente, y que todo está sujeto a la divina providencia. Pero Aristóteles habla aquí de los acontecimientos contingentes que se producen aquí en relación a las causas particulares, como se desprende de su ejemplo.

1217. Nunc autem restat videre quomodo positio fati et providentiae non tollit a rebus contingentiam, quasi omnia ex necessitate eveniant. Et de fato quidem manifestum est per ea quae dicta sunt. Iam enim est ostensum, quod licet corpora caelestia et eorum motus et actiones quantum in ipsis est necessitatem habeant, tamen effectus eorum in istis inferioribus potest deficere, vel propter indispositionem materiae, vel propter animam rationalem quae habet liberam electionem sequendi inclinationes, quae sunt ex impressione caelesti, vel non sequendi: et ita relinquitur, quod huiusmodi effectus non ex necessitate, sed contingenter proveniant. Non enim positio causae caelestis est positio causae talis, ad quam de necessitate sequatur effectus, sicut ad compositionem ex contrariis sequitur mors animalis, ut in litera tangitur.

1218. Sed de providentia maiorem habet difficultatem. Providentia enim divina falli non potest. Haec enim duo sunt incompossibilia, quod aliquid sit provisum a Deo, et non fiat: et ita videtur, quod ex quo providentia iam ponitur, quod eius effectum necesse sit sequi.

1219. Sed sciendum est, quod ex eadem causa dependet effectus, et omnia quae sunt per se accidentia illius effectus. Sicut enim homo est a natura, ita et omnia eius per se accidentia, ut risibile, et mentis disciplinae susceptibile. Si autem aliqua causa non faciat hominem simpliciter sed hominem talem, eius non erit constituere ea quae sunt per se accidentia hominis, sed solum uti eis. Politicus enim facit hominem civilem; non tamen facit eum mentis disciplinae susceptibilem, sed hac eius proprietate utitur ad hoc quod homo fiat civilis.

1220. Sicut autem dictum est, ens inquantum ens est, habet causam ipsum Deum: unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis inquantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem.

1217. Ahora resta examinar como, dado el hado y la providencia, no se elimina la contingencia de las cosas, como si todas sucedieran por necesidad. Sobre el hado, es ya evidente de las consideraciones anteriores, pues ya se ha demostrado que a pesar de que los cuerpos celestes y sus movimientos y acciones, por cuanto depende de ellos tienen necesidad, no obstante, sus efectos en los seres inferiores puede fallar, o bien por la indisposición de la materia, o debido al alma racional, la cual posee la libertad de seguir las inclinaciones derivadas de la impronta celeste o de no seguirlas. Por lo tanto, se deduce que este tipo de efectos no derivan de la necesidad, sino de la contingencia. Ciertamente, puesta la causa celeste, no tenemos una causa tal que de ella se siga necesariamente el efecto; como que de la mezcla de los contrarios se sigue la muerte del animal, según se menciona en el texto.

1218. Pero acerca de la providencia existe una dificultad mayor, pues la providencia divina no puede fallar. Ciertamente estos dos hechos son incompatibles: que una cosa esté prevista por Dios, y que no ocurra. Por eso. parece que puesta la providencia, es necesario que se siga su efecto.

1219. Es sabido que de la misma causa depende el efecto y todo lo que de suyo son accidentes de dicho efecto. En efecto, como el hombre es por naturaleza, así también todos sus accidentes propios como ser risible y capaz de aprendizaje intelectual. Sin embargo, si una causa no hace al hombre sin más, sino un cierto aspecto del hombre, no le será atribuible constituir las cosas que son propias del hombre, sino sólo usarlas. El político hace al hombre civil, pero no lo hace susceptible del aprendizaje mental, sino que hace uso de esa propiedad para hacer que el hombre sea civil.

1220. Ahora bien, lo existente en tanto que existente tiene causa en Dios mismo. Por eso, como lo existente mismo está sujeto a la divina providencia, así también todas las propiedades de lo existente en tanto que existente, entre los cuales hay necesarias y contingentes. Por lo tanto, pertenece a la divina providencia no sólo hacer este existente, sino darle la contingencia o la necesidad.

Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur igitur uniuscuiusque effectus secundum quod est sub ordine divinae providentiae necessitatem habere. Ex quo contingit quod haec conditionalis est vera, si aliquid est a Deo provisum, hoc erit.

1221. Secundum autem quod effectus aliquis consideratur sub ordine causae proximae, sic non omnis effectus est necessarius; sed quidam necessarius et quidam contingens secundum analogiam suae causae. Effectus enim in suis naturis similantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertingere non possunt.

1222. Sic ergo patet, quod cum de divina providentia loquimur, non est dicendum solum, hoc est provisum a Deo ut sit, sed hoc est provisum a Deo, ut contingenter sit, vel ut necessario sit. Unde non sequitur secundum rationem Aristotelis hic inductam, quod ex quo divina providentia est posita, quod omnes effectus sint necessarii; sed necessarium est effectus esse contingenter, vel de necessitate. Quod quidem est singulare in hac causa, scilicet in divina providentia. Reliquae enim causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constituta a superiori causa utuntur. Unde causalitati cuiuslibet alterius causae subditur solum quod eius effectus sit. Quod autem sit necessario vel contingenter, dependet ex causa altiori, quae est causa entis inquantum est ens; a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit.

Ciertamente, según haya querido dar a cada uno la contingencia o la necesidad, ha preparado las causas intermedias de las cuales depende cada uno de modo necesario o contingente. Por consiguiente, tenemos que cada efecto, en tanto que está bajo la divina providencia, tiene necesidad. De esto se deriva que es verdadera la siguiente condicional: "Si cualquier cosa está prevista por Dios, sucederá".

1221. Por otra parte, en cuanto un efecto es considerado bajo el orden de la causa próxima, entonces no todo efecto es necesario, sino unos necesarios y otros contingentes por analogía a su causa. Esto es porque los efectos, en su naturaleza, son similares a las causas próximas; pero no así a las remotas, a cuya condición no pueden llegar.

1222. Con esto es pues evidente, que cuando hablamos de la providencia divina no se debe decir solamente "esto está previsto por Dios que sea" sino "esto está previsto por Dios que exista de manera contingente o necesaria". Por eso, en base al razonamiento expuesto aquí por Aristóteles, no se sigue que, dada la divina providencia, todos los efectos sean necesarios, sino que es necesario que el efecto exista de modo contingente o por necesidad. Lo cual es característico en esta causa, esto es en la divina providencia. Ciertamente, las otras causas no constituyen la ley de la necesidad o de la contingencia pero la utilizan, estando ya constituidas por una causa superior. Por lo cual, bajo la causalidad de las otras causas sólo cae que exista su efecto, pero que exista necesariamente o de modo contingente depende de una causa más alta, la cual es causa de lo existente en cuanto que existente, de la que proviene el orden de la necesidad y de la contingencia en las cosas.

Lectio 4

1223. Postquam determinavit philosophus de ente per accidens, *hic determinat de ente, quod significat veritatem propositionis:* et circa hoc duo facit.

Primo determinat qualiter dicatur huiusmodi ens [556]. Secundo removet ipsum a principali consideratione huius scientiae, ibi, "quoniam autem complexio et cetera…" [559].

Circa primum tria facit. Primo ostendit *qualiter huiusmodi ens dicatur* [556]. Secundo respondet cuidam quaestioni, ibi, "quomodo autem quod simul et cetera…" [557]. Tertio manifestat quoddam quod dixerat, ibi, "non est autem verum et falsum in rebus et cetera…" [558].

Dicit ergo:

> [556] Quod autem ut verum ens, et non ens ut falsum, quoniam secundum compositionem et divisionem, totaliter autem circa partitionem contradictionis. Verum quidem enim affirmationem in composito habet, negationem vero in disiuncto. Sed falsum huius partitionis contradictionem.

Idest quod nihil aliud significat nisi veritatem. Cum enim interrogamus si homo est animal, respondetur quod est; per quod significatur, propositionem praemissam esse veram. Et eodem modo non ens significat quasi falsum. Cum enim respondetur, non est, significatur quod proposita oratio sit falsa. Hoc autem ens, quod dicitur quasi verum, et non ens, quod dicitur quasi falsum, consistit circa compositionem et divisionem. Voces enim incomplexae neque verum neque falsum significant; sed voces complexae, per affirmationem aut negationem veritatem aut falsitatem habent. Dicitur autem hic affirmatio "compositio", quia significat praedicatum inesse subiecto. Negatio vero dicitur hic divisio, quia significat praedicatum a subiecto removeri.

Lección 4. Ser veritativo

1223. Una vez que el Filósofo ha tratado acerca de lo existente por coincidencia, *en este capítulo 4 trata acerca de lo existente que significa la verdad de la proposición*; y acerca de esto hace dos cosas.

A lo largo del todo el capítulo, identifica en qué sentido se dice tal existente [556]. Ya en el último párrafo, lo excluye del análisis principal de esta ciencia, donde escribe: "Y puesto que la complexión y la separación se dan en el pensamiento…"[559]

Sobre el primer punto hace tres cosas. Para comenzar, *muestra en qué sentido se dice este tipo de existente* [556]. A continuación, responde a un problema, donde escribe: "Lo verdadero, en efecto, implica la afirmación en el compuesto…"[557]. En tercer lugar clarifica un concepto que ya había explicado, donde escribe: "Pues no están lo falso y lo verdadero en las cosas…"[558].

Inicia pues afirmando:

> [556] Así, pues, dejemos ya lo existente por coincidencia (pues ya queda bastante determinado). Pero lo existente como lo verdadero y lo no-existente como lo falso, puesto que se trata de composición y división, y el conjunto total abarca la partición de la contradicción.

Es decir, que no significa otra cosa que la verdad. Si, ciertamente, formulamos la pregunta de si el hombre es un animal, se responde que "es"; por lo cual se quiere decir que la proposición dicha es verdadera. Del mismo modo lo no-existente significa como lo falso. En efecto, cuando se responde "no es" se quiere decir que la frase formulada es falsa. Ahora bien, este existente que se dice como verdadero, y lo no existente que se dice como falso se dependen de la composición y la división. Ciertamente, los términos incomplejos no significan ni lo verdadero ni lo falso[215]. Sin embargo, los términos complejos tienen la verdad o la falsedad a través de la afirmación o la negación. Aquí la afirmación se llama "composición" porque significa que el predicado se da en el sujeto. Mientras que la negación se llama división porque significa que el predicado se quita del sujeto.

---

[215] Con "términos incomplejos" se entienden los conceptos, que forman una unidad plena, incluso en los casos de los conceptos compuestos (saca-corchos, cascanueces, etc.) cf. *De interpretatione*, 1.

1224. Et cum voces sint signa intellectuum, similiter dicendum est de conceptionibus intellectus. Quae enim sunt simplices, non habent veritatem neque falsitatem, sed solum illae quae sunt complexae per affirmationem vel negationem.

1225. Et quia praedictum ens et non ens, scilicet verum et falsum, consistit in compositione et divisione, ideo similiter consistit circa partitionem contradictionis. Unaquaeque enim contradictionum partiuntur sibi invicem verum et falsum; ita quod altera pars est vera, et altera pars est falsa. Cum enim contradictio ex affirmatione et negatione constituatur, utraque autem harum ex praedicato sit et subiecto, praedicatum et subiectum dupliciter se possunt habere. Aut enim sunt coniuncta in rerum natura, sicut homo et animal; aut sunt disiuncta, ut homo et asinus.

1226. Si ergo formantur duae contradictiones: una ex terminis coniunctis, ut, homo est animal, homo non est animal; alia ex terminis disiunctis, ut, homo est asinus, homo non est asinus, utramque contradictionem inter se condividunt verum et falsum; ita quod verum pro parte sua habet affirmationem in composito, idest in terminis coniunctis, et negationem in disiuncto, idest in terminis disiunctis. Hae enim duae sunt verae, homo est animal et homo non est asinus. Sed falsum pro sua parte habet contradictionem partitionis, idest contradictoria eorum, quae cedunt in partem veri. Habet enim falsum pro sua parte negationem in coniuncto, et affirmationem in disiuncto. Hae enim duae sunt falsae, homo non est animal, et homo est asinus.

1227. Deinde cum dicit:

> [557] Quomodo autem quod simul aut quod separatim intelligere accidit, alius sermo. Dico autem quod simul et separatim, ut non eo consequenter, sed in unum aliquid fieri.

1224. Y dado que las palabras son signos de lo que hay en el intelecto, se puede decir lo mismo acerca de las concepciones del intelecto, porque aquellas que son simples no tienen ni verdad ni falsedad, sino sólo aquellas que son complejas, a través de la afirmación o la negación.

1225. Y puesto que, como se ha dicho, lo existente y lo no existente, es decir, lo verdadero y lo falso, dependen de la composición y la división, de manera similar se cumple en la oposición de la contradicción. Ciertamente, cada contradicción tiene alternativamente lo verdadero o lo falso, de modo que una de las partes es verdadera mientras que la otra es falsa. Como la contradicción se constituye de una afirmación y de una negación, y cada una de ellas de un sujeto y un predicado, hay dos posiciones en que se puede encontrar el sujeto y el predicado. O bien están conectados en la naturaleza de las cosas, como hombre y animal, o bien están separados, como hombre y asno.

1226. Así, por lo tanto, se forman dos contradicciones: una desde los términos conectados, como "el hombre es animal" y "el hombre no es animal". Y otra desde los términos distintos, como "el hombre es asno" y "el hombre no es asno". Ambas contradicciones comparten lo verdadero y lo falso; de modo que lo verdadero, por su parte, "tiene la afirmación en la composición" es decir, en los términos conjuntos y "la negación en la división" esto es, en los términos disyuntos. En efecto, son verdaderas estas dos: "el hombre es un animal" y "el hombre no es un asno". Pero lo falso, sin embargo, tiene "la contradicción de la división", es decir, la contradictoria de aquellas que están en la parte de lo verdadero. En efecto, lo falso, por su parte, tiene la negación del conjunto y la afirmación del disyunto, por lo que son falsas estas dos: "el hombre no es un animal" y "el hombre es un asno".

1227. Seguidamente, donde escribe

> [557] Lo verdadero, en efecto, implica la afirmación en el compuesto y la negación en lo dividido, y lo falso, la contradicción de esta partición; pero cómo se realiza el pensar simultánea o separadamente es otra cuestión; y digo «simultáneamente» y «separadamente» de tal modo que no se produzca una sucesión, sino algo uno.

Removet quamdam dubitationem, quae posset occasionari ex dictis. Dixerat enim quod verum et falsum consistunt in compositione et divisione, vocum quidem secundario, intellectus autem primo et principaliter: omnis autem compositio vel divisio plurium est: et ideo potest esse dubium, quomodo ista quae componuntur et dividuntur, intellectus intelligat: utrum scilicet simul, aut separatim. Sed dicit, quod hoc pertinet ad alium sermonem, scilicet ad librum de anima.

1128. Et quia *simul dupliciter* dicitur, *quandoque* enim significat unitatem, sicut dicimus simul esse secundum tempus quae sunt in uno et eodem instanti: *quandoque* vero significat coniunctionem et vicinitatem eorum quae consequenter se habent, sicut dicimus duos homines esse simul secundum locum, quorum loca sunt coniuncta et consequenter se habentia, et secundum tempus, quae se tempore consequuntur.

Ideo exponit quaestionem motam, qua quaesivit utrum simul aut separatim intelligat intellectus ea quae componuntur et dividuntur: dicens, quod non intelligit simul secundum quod aliqua dicuntur esse simul, ut consequenter se habent; sed secundum quod aliqua dicuntur esse simul in eo quod fit aliquid unum.

1229. Et in hoc innuitur solutio quaestionis. Si enim intellectus intelligat hominem et animal unumquodque secundum se, ut sunt duo quaedam, intelligit ea consequenter duabus conceptionibus simplicibus, non formans ex eis affirmationem neque negationem. Cum autem ex eis format compositionem vel divisionem, intelligit ambo ut unum, inquantum scilicet ex eis aliquod unum fit: sicut etiam partes cuiuslibet totius intelligit intellectus ut unum, intelligendo ipsum totum. Non enim intelligit domum intelligendo prius fundamentum et postea parietem et postea tectum; sed omnia ista intelligit simul, inquantum ex eis fit unum. Similiter intelligit praedicatum et subiectum simul, inquantum ex eis fit unum, scilicet affirmatio et negatio.

Elimina una duda que podría surgir de lo que se ha dicho. El Filósofo había afirmado que lo verdadero y lo falso consisten en la composición y la división: de las palabras secundariamente, y primeramente y de manera principal del intelecto. Ahora bien, cada composición o división lo es de muchas cosas. Por lo tanto, puede surgir la duda de cómo el intelecto entiende estas cosas que se componen y se dividen, es decir, si al mismo tiempo o separadas. Sin embargo, sostiene que tal discusión pertenece a otra obra, a saber, el libro *Sobre el alma*.

1128. El término *simultáneo* se dice *en dos sentidos*. *A veces* indica la unidad, así decimos que son simultáneas en el tiempo las cosas que ocurren en un único y mismo instante. *Otras veces*, sin embargo, significa la conjunción y cercanía de las cosas que suceden en conexión: así decimos que dos hombres son simultáneos en el lugar cuando sus lugares están juntos y son consecutivos. Y en el tiempo, cuando las cosas se suceden en el tiempo.

Así explica el problema que ha planteado, que preguntaba si el intelecto entiende de manera simultánea o separada las cosas que se componen o se dividen. La respuesta es que no entiende de manera simultánea en el sentido en el que se dice que ciertas cosas se suceden la una a la otra; sino en el sentido en que ciertas cosas se dice que son simultáneas porque se hacen una unidad.

1229. Y con eso indica la solución del problema. Ciertamente, si el intelecto conoce al hombre y al animal cada uno en sí en tanto que son dos cosas, los conoce consecuentemente con dos conceptos simples, sin formar de ellos ni la afirmación ni la negación. Sin embargo, cuando entre ellos forman la composición o la división, los conoce a ambos como una sola cosa, esto es, en tanto que de ellos se hace alguno uno. Como también el intelecto entiende las partes de cualquier todo como una unidad, conociendo el todo mismo. No entiende entonces la casa conociendo primero los cimientos y después las paredes, y más tarde el techo; sino que lo entiende todo simultáneamente en tanto que estos forman una unidad. De la misma forma, conoce simultáneamente el predicado y el sujeto, en tanto que estos forman una unidad, esto es, la afirmación o la negación.

1230. Deinde cum dicit:

> [558] Non est autem falsum et verum in rebus, ut quod bonum verum, quod autem malum falsum, sed in mente. Circa vero simplicia et quid est nec in mente est. Igitur quaecumque oportet speculari circa sic ens et non ens, posterius perscrutandum est.

Manifestat quoddam quod dixerat scilicet quod verum et falsum sint in compositione et divisione. Quod quidem probat per modum cuiusdam divisionis. Eorum enim, quae dicuntur voce, quaedam sunt in rebus extra animam, quaedam autem sunt in anima tantum. Album enim et nigrum sunt extra animam; sed rationes horum sunt in anima tantum. Posset autem aliquis credere, quod verum et falsum sint etiam in rebus sicut bonum et malum; ita quod verum sit quoddam bonum, et falsum sit quoddam malum: hoc enim oporteret si verum et falsum essent in rebus. Verum enim quamdam perfectionem naturae significat, falsum vero defectum. Omnis autem perfectio in rebus existens, ad perfectionem et bonitatem naturae pertinet, defectus vero et privatio ad malitiam.

1231. Sed ipse hoc negat; dicens, quod verum et falsum non sunt in rebus, ita quod verum rationis sit quoddam bonum naturae, et falsum sit quoddam malum; sed “sunt tantum in mente”, idest in intellectu.

1232. Intellectus autem habet duas operationes, quarum una vocatur “indivisibilium intelligentia”, per quam intellectus format simplices conceptiones rerum intelligendo quod quid est uniuscuiusque rei. Alia eius operatio est per quam componit et dividit.

1230. Seguidamente, donde escribe:

> [558] Pues no están lo falso y lo verdadero en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento; y, en relación con las cosas simples y con el *qué es*, ni en el pensamiento. Así, pues, todo lo que conviene considerar acerca de lo existente y de lo no-existente en este sentido debe ser examinado posteriormente[216].

Evidencia algo que ya había dicho, a saber, que lo verdadero y lo falso están en la composición y la división. La prueba que proporciona se presenta como una forma de división, en tanto que, las cosa que se dicen con la voz, algunas se encuentran en las cosas fuera del alma y, sin embargo, otras existen sólo en el alma. Por ejemplo, el blanco y el negro existen fuera del alma, pero sus nociones existen sólo en el alma. Ahora bien, alguien podría pensar que lo verdadero y lo falso existen también en las cosas como el bien y el mal; por lo cual, lo verdadero sería un cierto bien y lo falso un cierto mal. Esto sería necesario si lo verdadero y lo falso estuvieran las cosas, pues lo verdadero significa una especie de perfección de la naturaleza, mientras que lo falso, cierto defecto. Sin embargo, toda perfección que se encuentra en las cosas, pertenece a la perfección y a la bondad de la naturaleza, mientras que los defectos y privaciones pertenecen a su maldad.

1231. Pero él mismo niega tal teoría y sostiene que lo verdadero y lo falso no existen en las cosas, como si la verdad de la razón fuese un tipo de bien de la naturaleza, y lo falso un tipo de mal; pero "existen sólo en la mente", esto es, en el intelecto.

1232. El intelecto realiza dos operaciones: una se llama "intelección de los indivisibles", con la cual el intelecto forma los conceptos simples de las cosas entendiendo el *qué es* de cada cosa. Su otra actividad operativa es aquella con la cual compone y divide.

---

[216] Cf. *Met.* IX, 10

1233. Verum autem et falsum, etsi sint in mente, non tamen sunt circa illam operationem mentis, qua intellectus format simplices conceptiones, et quod quid est rerum. Et hoc est quod dicit, “quod verum et falsum, circa simplicia et quod quid est, nec in mente est”. Unde relinquitur per locum a divisione, quod ex quo non est in rebus, nec est in mente circa simplicia et quod quid est, quod sit circa compositionem et divisionem mentis primo et principaliter; et secundario vocis, quae significat conceptionem mentis.

Et ulterius concludit, quod quaecumque oportet speculari circa ens et non ens sic dictum, scilicet prout ens significat verum, et non ens falsum, “posterius perscrutandum est”, scilicet in fine noni et etiam in libro de anima, et in logicalibus. Tota enim logica videtur esse de ente et non ente sic dicto.

1234. Sciendum est autem, quod cum quaelibet cognitio perficiatur per hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente; sicut perfectio rei cognitae consistit in hoc quod habet talem formam per quam est res talis, ita perfectio cognitionis consistit in hoc, quod habet similitudinem formae praedictae. Ex hoc autem, quod res cognita habet formam sibi debitam, dicitur esse bona; et ex hoc, quod aliquem defectum habet, dicitur esse mala. Et eodem modo ex hoc quod cognoscens habet similitudinem rei cognitae, dicitur habere veram cognitionem: ex hoc vero, quod deficit a tali similitudine, dicitur falsam cognitionem habere. Sicut ergo bonum et malum designant perfectiones, quae sunt in rebus: ita verum et falsum designant perfectiones cognitionum.

1235. Licet autem in cognitione sensitiva possit esse similitudo rei cognitae, non tamen rationem huius similitudinis cognoscere ad sensum pertinet, sed solum ad intellectum. Et ideo, licet sensus de sensibili possit esse verus, tamen sensus veritatem non cognoscit, sed solum intellectus: et propter hoc dicitur quod verum et falsum sunt in mente.

1233. Pero incluso si lo verdadero y lo falso están en la mente, no lo están con la operación de la mente con la cual el intelecto forma los conceptos simples y el *qué es* de las cosas. Esto es lo que él dice cuando afirma que "lo verdadero y lo falso con respecto a lo simple y al *qué es* tampoco está en la mente". Por lo tanto, en virtud del proceso de eliminación, se sigue que lo verdadero y lo falso no se encuentran en las cosas ni en la mente, cuando ésta aprende los conceptos simples y el *qué es* de las cosas, sino que lo verdadero y lo falso deben pertenecer principalmente y en primer lugar a la composición y a la división de la mente, y secundariamente a las palabras que expresan la concepción de la mente.

Aristóteles infiere también que todo aquello que se debe especular acerca de lo existente y lo no existente en este sentido, es decir, en tanto que lo existente significa lo verdadero y lo no existente lo falso, "es analizado más adelante", es decir, al final del libro noveno, y también en el libro *Sobre el alma*, así como en los escritos de lógica, pues toda la lógica parece tratar acerca de lo existente y lo no existente en este sentido.

1234. Se debe saber, sin embargo, que cada conocimiento se perfecciona con el hecho de que la semejanza de la cosa conocida esté en el sujeto cognoscente. En consecuencia, como la perfección de la cosa conocida reside en tener tal forma, gracias a la cual es tal cosa; así, la perfección del conocimiento consiste en tener la semejanza de la forma ya mencionada. Del hecho de que la cosa conocida posea la forma debida se dice que esta cosa es buena; y del hecho de que tenga cualquier defecto, se dice que es mala. Y de la misma manera, del hecho de que el cognoscente posea la semejanza con la cosa conocida, se dice que tiene un conocimiento verdadero. Del mismo modo, de quien carece de tal similitud, se dice que tiene un conocimiento falso. Por tanto, así como bueno y malo designan las perfecciones que están en las cosas, del mismo modo, verdadero y falso indican las perfecciones en el conocimiento.

1235. Pero a pesar de que en el conocimiento sensitivo pueda haber semejanza con la cosa conocida, sin embargo, no pertenece a los sentidos conocer la noción de tal semejanza, sino sólo al intelecto. Y por eso, a pesar de que los sentidos pueden ser verdaderos en cuanto a lo sensible, sin embargo, no conocen la verdad, pues la conoce sólo el intelecto. Por eso, se dice que lo verdadero y lo falso se dan en la mente.

1236. Intellectus autem habet apud se similitudinem rei intellectae, secundum quod rationes incomplexorum concipit; non tamen propter hoc ipsam similitudinem diiudicat, sed solum cum componit vel dividit. Cum enim intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale, apud se similitudinem hominis habet; sed non propter hoc cognoscit se hanc similitudinem habere, quia non iudicat hominem esse animal rationale et mortale: et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et diiudicando ipsam. Ex his igitur patet, quod veritas non est in rebus, sed solum in mente, et etiam in compositione et divisione.

1237. Et si res dicatur aliquando falsa, vel etiam definitio, hoc erit in ordine ad affirmationem et ad negationem. Dicitur enim res falsa, ut in fine quinti habitum est, aut quae non est omnino, sicut diametrum commensurabilem; aut quia est quidem, sed est apta nata videri aliter quam sit. Et similiter definitio dicitur falsa aut quia nullius, vel quia assignatur alteri quam ei cuius est. In omnibus enim his modis patet quod falsum in rebus vel in definitionibus dicitur, ratione falsae enunciationis de ipsis.

1238. Et similiter patet de vero. Nam res dicitur vera, quando habet propriam formam, quae ei ostenditur inesse. Et definitio vera, quae vere competit ei cui assignatur.

1239. Patet etiam quod nihil prohibet verum esse quoddam bonum, secundum quod intellectus cognoscens accipitur ut quaedam res. Sicut enim quaelibet alia res dicitur bona sua perfectione, ita intellectus cognoscens, sua veritate.

1236. El intelecto tiene en su presencia la semejanza de la cosa conocida en la medida que percibe las nociones simples, pero no por eso juzga la semejanza misma, sino sólo cuando compone o divide. En efecto, cuando el intelecto concibe lo que es animal racional mortal, tiene ante sí la semejanza de hombre, pero no por ello conoce que tiene esa semejanza, porque no juzga que el hombre es un animal racional mortal. Por eso, la verdad y la falsedad existen sólo en esta segunda operación de intelecto, según la cual no sólo hay en el intelecto una similitud con la cosa conocida, sino también una reflexión sobre esta semejanza, conociéndola y juzgándola. Por ello, de cuanto se ha dicho, es evidente que la verdad no se encuentra en las cosas, sino sólo en la mente, y sólo en la composición y la división.

1237. Si a veces de una cosa, o incluso de una definición se dice que es falsa, esto será en relación a la afirmación y la negación. Como hemos visto al final del Libro V, se dice falsa una cosa, o bien en el sentido de que no existe en absoluto, como un diámetro conmensurable; o bien porque, existiendo, está dispuesta por naturaleza para aparecer de forma distinta a la que es. Y de igual manera se dice que una definición es falsa, o bien porque define algo que no es nada, o bien porque se le atribuye a una cosa distinta de la que es. Ciertamente, en todas estas maneras está claro que lo falso se dice que está en las cosas o en las definiciones con motivo de una enunciación falsa de las mismas.

1238. Y lo mismo ocurre con lo verdadero. En efecto, se dice verdadera una cosa cuando tiene su propia forma que se muestra tal cual es. Y se dice verdadera la definición que pertenece verdaderamente a la cosa de la cual se predica.

1239. Es también evidente que nada impide que lo verdadero sea algún tipo de bien, si atendemos a que el intelecto cognoscente es una realidad, porque, como cualquier otra realidad se dice buena en virtud de su propia perfección, también el intelecto cognoscente lo es a causa de su verdad.

1240. Apparet etiam ex his quae hic dicuntur, quod verum et falsum, quae sunt obiecta cognitionis, sunt in mente. Bonum vero et malum, quae sunt obiecta appetitus, sunt in rebus. Item quod, sicut cognitio perficitur per hoc quod res cognitae sunt in cognoscente, ita appetitus quicumque perficitur per ordinem appetentis ad res appetibiles.

1241. Deinde cum dicit:

> [559] Quoniam autem complexio et divisio est in mente et non in rebus, quod autem ita ens, alterum ens a propriis: aut enim quid est, aut quia quale, aut quia quantum, aut si quid aliud copulat aut dividit mens. Quod quidem ut accidens, et quod ut verum ens, praetermittendum. Causa enim huius quidem indefinita, illius vero mentis aliqua passio, et utraque circa reliquum genus entis, et non extra ostendunt entem aliquam naturam entis. Quapropter ea quidem praetermittantur. Perscrutanda vero sunt ipsius entis causae et principia, inquantum ens. Palam autem in quibus determinavimus de eo quoties unum quodque dicitur, quia multipliciter dicitur ens.

Excludit ens verum et ens per accidens a principali consideratione huius doctrinae; dicens, quod compositio et divisio, in quibus est verum et falsum, est in mente, et non in rebus. Invenitur siquidem et in rebus aliqua compositio; sed talis compositio efficit unam rem, quam intellectus recipit ut unum simplici conceptione. Sed illa compositio vel divisio, qua intellectus coniungit vel dividit sua concepta, est tantum in intellectu, non in rebus. Consistit enim in quadam duorum comparatione conceptorum; sive illa duo sint idem secundum rem, sive diversa. Utitur enim intellectus quandoque uno ut duobus compositionem formans; sicut dicitur, homo est homo: ex quo patet quod talis compositio est solum in intellectu, non in rebus. Et ideo illud, quod est ita ens sicut verum in tali compositione consistens, est alterum ab his quae proprie sunt entia, quae sunt res extra animam, quarum unaquaeque est aut quod quid est, idest substantia, aut quale, aut quantum, aut aliquod incomplexum, quod mens copulat vel dividit.

1240. De las consideraciones hechas resulta también que lo verdadero y lo falso, que son objetos del conocimiento, existen en la mente. Sin embargo, lo bueno y lo malo, que son objetos de las tendencias del apetito, existen en las cosas. También es evidente que, al igual que el conocimiento se perfecciona en tanto que las cosas conocidas están en el sujeto cognoscente, también cualquier apetito se perfecciona en virtud de la ordenación del que desea respecto a las cosas deseadas.

1241. Seguidamente, donde escribe:

> [559] Y, puesto que la complexión y la separación se dan en el pensamiento, pero no en las cosas, y lo existente en este sentido es un existente diferente de los existentes en sentido propio (pues el pensamiento añade o quita el *qué es* o la cualidad o la cantidad o alguna otra cosa), debemos omitir lo existente como coincidencia y lo existente como verdadero, pues la causa del primero es indeterminada, y la del segundo, alguna afección del pensamiento, y ambos se refieren al otro género de lo existente, y no manifiestan que haya fuera ninguna naturaleza de lo existente. Por eso, debemos omitirlos, y considerar las causas y los principios de lo existente mismo en cuanto existente. Pero ya quedó claro, al determinar cuántos sentidos tiene cada término, que «existente» tiene muchas acepciones.

Excluye lo existente veritativo y lo existente por coincidencia de la principal consideración de esta disciplina. Aristóteles explica que la composición y la división, en las cuales se encuentra lo verdadero y lo falso, está en la mente y no en las cosas. Podemos admitir que también en las cosas se encuentra algún tipo de composición; pero esa composición produce una única cosa que el intelecto percibe como un concepto de una unidad simple. Pero esa composición o división con la cual el intelecto une o separa sus conceptos se encuentra sólo en el intelecto y no en las cosas. En realidad, ésta consiste en una cierta comparación entre dos conceptos, ya sean idénticos según la cosa o ya cosas distintas. El intelecto se sirve a veces de uno, como de dos, formando una composición. Así se dice “el hombre es hombre”, con esto queda claro que tal composición existe en el intelecto y no en las cosas. Por esta razón, aquello que es existente, así como lo verdadero que consiste en tal composición, es distinto de aquellos que son existentes en sentido propio, los cuales existen fuera del alma; cada uno de los cuales es, o bien el “qué es”, es decir, la substancia, o bien la cualidad, o la cantidad o cualquier simple que la mente una o divida.

1242. Et ideo utrumque est praetermittendum; scilicet et ens per accidens, et ens quod significat verum; quia huius, scilicet entis per accidens, causa est indeterminata, et ideo non cadit sub arte, ut ostensum est. Illius vero, scilicet entis veri, causa est “aliqua passio mentis”, idest operatio intellectus componentis et dividentis. Et ideo pertinet ad scientiam de intellectu.

1243. Et alia ratio est, “quia utrumque”, scilicet ens verum et ens per accidens, sunt circa aliquod genus entis, non circa ens simpliciter per se quod est in rebus; et non ostendunt aliquam aliam naturam entis existentem extra per se entia. Patet enim quod ens per accidens est ex concursu accidentaliter entium extra animam, quorum unumquodque est per se. Sicut grammaticum musicum licet sit per accidens, tamen et grammaticum et musicum est per se ens, quia utrumque per se acceptum, habet causam determinatam. Et similiter intellectus compositionem et divisionem facit circa res, quae sub praedicamentis continentur.

1244. Unde si determinetur sufficienter illud genus entis quod continetur sub praedicamento, manifestum erit et de ente per accidens, et de ente vero. Et propter hoc huiusmodi entia praetermittuntur. Sed perscrutandae sunt causae et principia ipsius entis per se dicti, inquantum est ens. De quo palam est ex his quae determinavimus in quinto libro; ubi dictum est, quoties unumquodque talium nominum dicitur, quod ens dicitur multipliciter, sicut infra in principio septimi sequetur.

1242. Y por eso ambos se dejan de lado, es decir, lo existente por coincidencia y lo existente que significa verdadero. Del primero, es decir de lo existente por coincidencia, su causa está indeterminada, por lo cual no es objeto del arte, como ya hemos demostrado. Del segundo, es decir de lo existente veritativo, la causa es "algún tipo de afección de la mente", es decir, la operación del intelecto que compone y divide. Y por lo tanto pertenece a la ciencia del intelecto.

1243. Un segundo motivo es que "cada uno de ellos", es decir, lo existente por coincidencia y el existente verdadero, pertenecen a un cierto género de existente, y no a lo existente de suyo y *per se*, que está en las cosas. Además, no muestran ninguna otra naturaleza de existentes distinta de lo existente *per se*. En verdad, está claro que lo existente por coincidencia es el resultado del concurso coincidental de las cosas que están fuera del alma, cada una de las cuales es existente por sí. Así, un gramático músico existe por coincidencia, sin embargo, tanto el gramático como el músico son un existente por sí, ya que tienen una causa determinada. E igualmente el intelecto hace la composición y la división de las cosas contenidas en las categorías.

1244. Por lo tanto, si se determina adecuadamente ese tipo de existente que se contiene en una categoría, será evidente lo existente por coincidencia y lo existente veritativo. Y por esta razón los existentes de este tipo se dejan de lado. Sin embargo, se debe profundizar en la indagación acerca de las causas y los principios de los existentes mismos dichos por sí, en tanto que son existentes. Lo cual es evidente a partir de lo que hemos determinado en el Libro V. Allí se ha puesto de manifiesto que, cada vez que se dice alguno de estos términos, lo existente se predica en muchos sentidos, como se verá a continuación en el inicio del libro VII.

LIBER IX

Lectio 1

1768. Postquam determinavit philosophus de ente secundum quod dividitur per decem praedicamenta, hic *intendit determinare de ente secundum quod dividitur per potentiam et actum*.

Et dividitur in duas partes. In prima *continuat se ad praecedentia*, et manifestat suam intentionem in hoc libro [742]. In secunda prosequitur quod intendit, ibi, "Quod quidem igitur dicitur multipliciter…"[743].

> [742] De primo quidem igitur ente, et ad quod omnes aliae categoriae entis referuntur, dictum est, vedelicet de substantia. Nam secundum substantiae rationem dicuntur alia entia, quantitas et qualitas, et alia sic dicta. Omnia namque rationem habebunt substantiae, ut diximus in primis sermonibus. Quoniam vero dicitur ens hoc quidem eo quod quid, aut qualitas, aut quantitas, aliud secundum potentiam et actum et secundum opus, determinabimus et de potentia et de actu. Et primum de potentia quae dicitur quidem maxime proprie, non tamen utilis est ad quod volumus nunc. In plus enim est potentia et actus eorum quae dicuntur secundum motum solum. Sed cum dixerimus de ea in determinationibus de actu, ostendemus et de aliis.

Dicit ergo primo, quod in praemissis dictum est de ente primo, ad quod omnia alia praedicamenta entis referuntur, scilicet de substantia. Et quod ad substantiam omnia alia referantur sicut ad ens primum, manifestat, quia omnia alia entia, scilicet qualitas, quantitas et huiusmodi dicuntur secundum rationem substantiae.

LIBRO IX. POTENCIA Y ACTO

Lección 1. Potencia como principio del cambio

1768. Después de haber tratado acerca de lo existente en tanto que se divide en diez categorías en los libros VII y VIII, en este libro IX el Filósofo *quiere tratar acerca de lo existente en tanto que se divide en potencia y en acto*.

Todo el libro IX se divide en dos partes. En la primera –apenas la primera docena de líneas– , *se remite a las consideraciones hechas anteriormente*, y presenta la intención que tiene a lo largo de todo este libro [742]. En la segunda –que constituye el resto del libro– , procede con este propósito, donde escribe "Que *potencia* y *poder* se dicen en varios sentidos, lo hemos explicado en otro sitio." [743].

> [742] Hemos tratado acerca de lo existente primero, al cual se refieren todas las demás categorías de existente; es decir, acerca de la substancia (según el concepto de substancia se enuncian, en efecto, los demás existentes: la cantidad, la cualidad y los demás que así se enuncian; pues todos implicarán el concepto de substancia, según dijimos al principio de nuestra exposición). Mas, puesto que lo existente se dice no sólo en el sentido de «algo» o «cual» o «cuanto», sino también según la potencia y la entelequia y la obra, precisemos los límites de la potencia y de la entelequia. Primero, de la potencia estrictamente dicha, aunque no es lo que más interesa para lo que ahora queremos. La potencia y el acto, en efecto, se extienden más allá de las cosas que sólo se enuncian según el movimiento. Pero, después de hablar de ella, en las delimitaciones acerca del acto explicaremos también las demás.

Inicia, por tanto, recordando que en las consideraciones hechas en los libros VII y VIII, se ha hablado de lo existente en el sentido primero, al cual se refieren todas las demás categorías de existente, es decir, a la substancia. Y que a la substancia se refieren todas las demás como primer existente[217], Aristóteles lo evidencia diciendo que todos los otros existentes, es decir, la cualidad, la cantidad, etc., se predican en función del concepto de substancia.

---

[217] Por *ens primum* (prôton ón) Tomás se refiere al sentido *primordial*, principal, de existente; o sea, a la substancia.

Dicitur enim quantitas ex hoc quod est mensura substantiae, et qualitas ex hoc quod est quaedam dispositio substantiae; similiter in aliis. Et hoc patet ex hoc, quod omnia accidentia habent rationem substantiae, quia in definitione cuiuslibet accidentis oportet ponere proprium subiectum, sicut in definitione simi ponitur *nasus*. Et hoc declaratum est in praemissis, scilicet in principio septimi.

1769. Sed quia ens dividitur *uno modo* secundum quod dicitur quid, scilicet substantia, aut quantitas, aut qualitas, quod est dividere ens per decem praedicamenta: *alio modo* secundum quod dividitur per potentiam et actum vel operationem, a qua derivatum est nomen actus, ut postea dicetur; oportet nunc determinare de potentia et actu.

1770. Et primo de potentia quae maxime dicitur proprie, non tamen utile est ad praesentem intentionem. Potentia enim et actus, ut plurimum, dicuntur in his quae sunt in motu, quia motus est actus entis in potentia. Sed principalis intentio huius doctrinae non est de potentia et actu secundum quod sunt in rebus mobilibus solum, sed secundum quod sequuntur ens commune. Unde et in rebus immobilibus invenitur potentia et actus, sicut in rebus intellectualibus.

1771. Sed cum dixerimus de potentia, quae est in rebus mobilibus, et de actu, ei correspondente, ostendere poterimus et de potentia et actu secundum quod sunt in rebus intelligibilibus, quae pertinent ad substantias separatas, de quibus postea agetur. Et hic est ordo conveniens, cum sensibilia quae sunt in motu sint nobis magis manifesta. Et ideo per ea devenimus in cognitionem substantiarum rerum immobilium.

Ciertamente, se dice cantidad porque es la medida de la substancia, y cualidad porque es una disposición de la substancia, y análogamente en las demás. Esto queda claro, por el hecho de que todos los accidentes poseen la noción de la substancia, porque en la definición de cualquier accidente se debe poner su propio sujeto, así como en la definición de chato es necesario poner *nariz*. Esto está mostrado en las consideraciones hechas anteriormente, es decir, al inicio del Libro VII.

1769. Ahora bien, *en un sentido,* lo existente se divide en tanto que se dice *qué es*, es decir, substancia o cantidad o cualidad. Lo cual equivale a dividir lo existente en las diez categorías. *En otro sentido*, en tanto que se divide en potencia y acto u operación, de la cual se deriva el nombre de "acto", como explicaremos a continuación. Por eso, es necesario ahora tratar acerca de la potencia y el acto.

1770. En primer lugar, se debe tratar acerca de la potencia, en sentido propio y estricto, aunque no sea útil al fin que nos proponemos. La potencia y el acto, en la mayor parte de los casos, se dicen acerca de las cosas que están en movimiento, en tanto que el movimiento es el acto de lo existente que está en potencia. Pero la principal intención de esta doctrina no es tratar sobre la potencia y el acto sólo en tanto que se encuentran en las cosas móviles, sino en tanto que dependen de lo existente en general. Por lo tanto, también en las cosas inmóviles, se encuentra la potencia y el acto, así como en las cosas intelectuales.

1771. Cuando hablemos de la potencia que se encuentra en las cosas móviles y del acto que le corresponde, estaremos en situación de clarificar también acerca de la potencia y el acto que se encuentran en las cosas inteligibles, las cuales pertenecen a las substancias separadas, de las que trataremos después. Y este es el orden apropiado, dado que las cosas sensibles que están en movimiento nos resultan más manifiestas. Así, a través de estas cosas, llegamos al conocimiento de las substancias de las cosas inmóviles.

1772. Ex quo etiam apparet sensus alterius literae quae sic habet, “et quidem potentia quae dicitur proprie, non solum utilis est ad quod volumus nunc”: quia licet potentia quae est in rebus mobilibus maxime proprie dicatur, non tamen hoc solum dicitur potentia, ut dictum est. Et utilis est ad praesentem intentionem, non quasi de ea principaliter intendatur, sed quia per eam in alias potentias devenimus.

1773. Deinde cum dicit quod quidem determinat de potentia et actu; et dividitur in partes tres.

In prima *determinat de potentia* [743-767]. In secunda *de actu* [768-777]. In tertia de comparatione actus ad potentiam [778].

Prima dividitur in duas partes. In prima determinavit *de potentia secundum se* [743]. Secundo per comparationem ad ea in quibus est [746].

Prima in duas. In prima *determinat de potentia* [743-744]. In secunda de impotentia [745].

Circa primum duo facit. Primo ostendit *quot modis dicitur potentia* [743]. Secundo manifestat quamdam veritatem ex praemissis circa potentiam [744].

> [743] Quod quidem igitur dicitur multipliciter potentia et posse, determinatum est a nobis in aliis. Harum autem quaecumque quidem aequivoce dicuntur potentiae, praetermittantur. Quaedam enim similitudine quadam dicuntur, quemadmodum in Geometria et possibilia et impossibilia dicimus, eo quod aliquo modo sunt aut non sunt. Quaecumque autem ad eamdem speciem, omnes principia quaedam sunt, et ad primum unum 10 dicuntur, quod est principium transmutationis in alio inquantum aliud est. Nam quaedam patiendi potentia est, quae in ipso patiente principium mutationis passivae ab alio inquantum aliud est. Haec autem habitus impassibilitatis eius quae in deterius, et corruptionis ab alio inquantum aliud est a principio transmutationis. In his inest omnibus terminis potentiae primae ratio. Iterum autem hae potentiae dicuntur, aut solum faciendi, aut patiendi, aut ipsius bene. Quare in harum rationibus insunt aliqualiter priorum rationes potentiarum.

1772. A partir de esto resulta más claro el significado de otra redacción, en la cual se lee "y la potencia que se dice propiamente no es sólo útil para aquello que queremos ahora", pues a pesar de que la potencia que se encuentra en las cosas móviles es la más propiamente dicha, no es la única manera de hablar de la potencia, como ya se ha dicho. Y esto es útil para nuestra intención actual, no porque nos ocupemos principalmente de ella, sino porque, gracias a ella, tomamos los otros sentidos se potencia.

1773. Seguidamente, en todo el libro IX, *trata acerca de la potencia y el acto*, y divide la exposición en tres partes.

En la primera –capítulos del 1 al 5–, *habla acerca de la potencia* [743-767]. En la segunda –que incluye los capítulos del 6 al 7– , acerca del acto [768-777]. En la tercera –capítulos del 8 al 10– trata acerca de la relación entre la potencia y el acto [778].

Los cinco primeros capítulos se dividen en dos partes. En la primera –capítulo 1– trata *acerca de la potencia en cuanto tal* [743]. En la segunda –del 2 al 5–, en relación a cosas en las que se da [746].

El mencionado primer capítulo, se divide, a su vez en dos partes. En la primera trata *acerca de la potencia* [743-744]. En la segunda acerca de la impotencia [745].

En el primer punto trata dos asuntos. En primer lugar, muestra *cuántos son los significados en que se habla de potencia* [743]. En segundo lugar, deduce de lo expuesto una verdad acerca de la potencia [744].

> [743] Que *potencia* y *poder* se dicen en varios sentidos, lo hemos explicado en otro sitio. Prescindamos de todas las potencias que se dicen por simple homonimia. Algunas, en efecto, se dicen por cierta semejanza; por ejemplo, en geometría hablamos de cosas que son o no son *potentes*, porque son o no son de algún modo. Pero las referidas a la misma especie, todas son ciertos principios, y se dicen en orden a una primera, que es un principio de cambio que radica en otro, o en el mismo en cuanto es otro. Una, en efecto, es la potencia pasiva, que es, en el paciente mismo, un principio para ser cambiado por efecto de otro o en cuanto que es otro. Otra, es el hábito de inmunidad frente al cambio a peor y frente a la destrucción por efecto de otro o en cuanto otro como principio del cambio. En todas estas definiciones está contenido el concepto de la *potencia primera*. Asimismo, éstas se llaman potencias de hacer o padecer simplemente una acción o de hacerla o padecerla bien, de suerte que también en descripciones están incluidos de algún modo los conceptos de las potencias anteriores.

Dicit ergo primo, quod determinatum est in aliis, scilicet quinto huius, quod multipliciter dicitur potentia et posse. Sed ista multiplicitas quantum ad quosdam modos est multiplicitas aequivocationis, sed quantum ad quosdam analogiae. *Quaedam* enim dicuntur possibilia vel impossibilia, eo quod habent aliquod principium in seipsis; et hoc secundum quosdam modos, secundum quos omnes dicuntur potentiae non aequivoce, sed analogice. *Aliqua* vero dicuntur possibilia vel potentia, non propter aliquod principium quod in seipsis habeant; et in illis dicitur potentia aequivoce.

1774. Dicit ergo quod de modis potentiae illi praetermittendi sunt ad praesens, secundum quod potentia dicitur aequivoce. In quibusdam enim dicitur potentia non propter aliquod principium habitum, sed propter similitudinem quamdam, sicut in geometricis. Dicitur enim potentia alicuius lineae esse quadratum eius; et dicitur quod linea potest in suum quadratum. Et simili modo potest dici in numeris, quod ternarius potest in novenarium quod est quadratum eius, eo quod ex ductu eius in seipsum facit novenarium. Ter enim tria novem faciunt. Ex linea etiam, quae est radix quadrati, ducta in seipsam fit quadratum. Et similiter est in numeris. Unde radix quadrati habet aliquam similitudinem cum materia, ex qua fit res. Et propter hoc per quamdam similitudinem dicitur potens in quadratum, sicut dicitur materia potens in rem.

1775. Similiter in logicis dicimus aliqua esse possibilia et impossibilia, non propter aliquam potentiam, sed eo quod aliquo modo sunt aut non sunt. Possibilia enim dicuntur, quorum opposita contingit esse vera. Impossibilia vero, quorum opposita non contingit esse vera. Et haec diversitas est propter habitudinem praedicati ad subiectum, quod quandoque est repugnans subiecto, sicut in impossibilibus; quandoque vero non, sicut in possibilibus.

Inicia, pues, recordando, como ya ha investigado en otra parte, es decir, en el Libro V de esta obra, que potencia y poder se dicen en muchos sentidos. Pero tal multiplicidad, respecto a ciertos significados, es por equivocidad. Sin embargo, respecto a otros, es una multiplicidad por analogía. Pues *ciertas cosas* se dicen posibles o imposibles por el hecho de que tienen un principio en ellas mismas. Y esto, partiendo de ciertos significados en conformidad con los cuales todas las potencias se dicen, no equívocamente, sino análogamente. *Otras cosas*, sin embargo, se dicen posibles o potencias, no porque tengan algún principio en sí mismas, en estos casos, se habla de potencia en sentido equívoco.

1774. Así pues, observa que en su estudio se omiten los significados de potencia, en los cuales ésta se predica en sentido equívoco. En efecto, en ciertos casos potencia se dice no debido a un principio que tengan las cosas, sino en virtud de una semejanza, como en los objetos de la geometría. Por ejemplo, se dice que la potencia de una línea es su cuadrado, y que la línea puede convertirse en su cuadrado. El mismo discurso puede hacerse acerca de los números. El tres puede convertirse en nueve, que es su cuadrado, dado que el producto por sí mismo, produce nueve; en efecto, tres por tres hacen nueve. También de la línea, que es la raíz del cuadrado, el producto de sí misma se hace cuadrado. Lo mismo puede decirse de los números. Por lo tanto, la raíz del cuadrado presenta una cierta semejanza con la materia, de la cual deriva la cosa. Y por esto, en virtud de esta semejanza, se dice potente a convertirse en cuadrado, como se dice que la materia es potente a convertirse en una cosa.

1775. Del mismo modo, en el ámbito de la lógica, decimos que ciertas cosas son posibles o imposibles, no a causa de una potencia, sino porque, bajo un cierto aspecto, son o no son, pues se dice posible de aquello cuyo opuesto puede ser verdad. Mientras que llamamos imposible a aquello cuyo opuesto no puede ser verdad. Tal diferencia se debe a la relación entre el predicado y el sujeto, que a veces es incompatible con el sujeto, como ocurre en los imposibles. Otras veces no lo es, como ocurre en los posibles.

1776. His ergo modis praetermissis, considerandum est de potentiis, quae reducuntur ad unam speciem, quia quaelibet earum est principium quoddam, et omnes potentiae sic dictae reducuntur ad aliquod principium ex quo omnes aliae dicuntur. Et hoc est principium activum, quod est principium transmutationis in alio inquantum est aliud. Et hoc dicit, quia possibile est quod principium activum simul sit in ipso mobili vel passo, sicut cum aliquid movet seipsum; non tamen secundum idem est movens et motum, agens et patiens. Et ideo dicitur quod principium quod dicitur "potentia activa", est principium transmutationis in alio inquantum est aliud; quia etsi contingat principium activum esse in eodem cum passo, non tamen secundum quod est idem, sed secundum quod est aliud.

1777. Et quod ad illud principium quod dicitur "potentia activa", reducantur aliae potentiae, manifestum est. Nam *alio modo* dicitur potentia passiva, quae est principium quod aliquid moveatur ab alio, inquantum est aliud. Et hoc dicit, quia etsi idem patiatur a seipso, non tamen secundum idem, sed secundum aliud. Haec autem potentia reducitur ad primam potentiam activam, quia passio ab agente causatur. Et propter hoc etiam potentia passiva reducitur ad activam.

1778. *Alio modo* dicitur potentia quidam habitus impassibilitatis eius quae est in deterius, idest dispositio quaedam ex qua aliquid habet quod non possit pati transmutationem in deterius, et hoc est quod non possit pati corruptionem ab alio "inquantum est aliud", scilicet a principio transmutationis quod est principium activum.

1779. Manifestum est autem quod uterque istorum modorum dicitur per comparationem alicuius existentis in nobis ad passionem. *In quorum uno* dicitur potentia propter principium ex quo aliquis potest non pati; *in alio autem* propter principium ex quo quis potest pati.

1776. Omitidos entonces estos significados, debemos indagar acerca de las potencias que se reducen a una única especie, porque cualquiera de ellas es principio, y todas las llamadas potencias en este sentido se reducen a un principio desde el cual se nombran todas las demás. Éste es el principio activo, que es principio del cambio en otro en cuanto otro. Aristóteles usa tal formulación, porque es posible que el principio activo exista simultáneamente en el mismo móvil o paciente, como cuando algo se mueve por sí mismo. Pero, no es bajo el mismo aspecto motor y movido, agente y paciente. Por eso, se dice que el principio denominado "potencia activa" es principio del cambio en otro en cuanto otro. Porque, incluso cuando se dé el caso de que el principio activo esté en el mismo objeto que el principio pasivo, aun así no lo es en tanto que es el mismo, sino en tanto que es otro.

1777. Es evidente que a este principio, que se llama "potencia activa" se reducen todas las potencias, porque, *en un sentido*, se habla de potencia pasiva, que es el principio por el cual una cosa es movida por otra, en tanto que es otra. El Filósofo dice esto porque, incluso cuando la misma cosa padece desde sí misma, no padece en cuanto sí misma, sino en cuanto otra. Ahora bien, esta potencia pasiva se reduce a la primera potencia activa, porque la pasión es causada por el agente. Por esta razón, también la potencia pasiva se reduce a la activa.

1778. *En otro sentido*, se llama potencia a un cierto hábito de impasibilidad del cambio hacia el deterioro. Es decir, una cierta disposición en virtud de la cual algo está hecho de modo que no puede ser pasivo en un cambio hacia su deterioro. Y esto es que no puede partir la corrupción de otro "en cuanto que es otro", es decir, a partir del principio del cambio, que es el principio activo.

1779. Ahora bien, está claro que ambos significados de potencia se dicen en comparación con cualquier cosa que exista en nosotros en relación con la pasión. *En un sentido* se dice potencia al principio desde el cual algo no puede padecer. *En otro sentido*, sin embargo, por el principio desde el cual algo puede padecer.

Unde, cum passio ab actione dependeat, oportet quod in definitione utriusque illorum modorum ponatur definitio “potentiae primae”, scilicet activae. Et ita istae duae reducuntur ad primam, scilicet ad potentiam activam sicut ad priorem.

1780. Iterum *alio modo* dicuntur potentiae non solum per ordinem ad facere et pati, sed per ordinem ad hoc quod est bene in utroque; sicut dicimus aliquem potentem ambulare, non quod possit ambulare quoquo modo, sed eo quod possit bene ambulare. Et e converso dicimus esse de claudicante, quod non possit ambulare. Similiter dicimus ligna combustibilia eo quod comburi possint de facili. Ligna vero viridia, quae non de facili comburuntur, dicimus incombustibilia. Unde manifestum est quod in definitione harum potentiarum, quae dicuntur respectu bene agere vel pati, includuntur rationes primarum potentiarum, quae dicebantur simpliciter agere et pati: sicut in bene agere includitur agere; et pati, in eo quod est bene pati. Unde manifestum est, quod omnes isti modi potentiarum reducuntur ad unum primum, scilicet ad potentiam activam. Et inde patet quod haec multiplicitas non est secundum aequivocationem, sed secundum analogiam.

1781. Deinde cum dicit:

> [744] Palam igitur quia est quidem ut una potentia faciendi et patiendi. Nam possibile est per se et habere ipsum potentiam patiendi, et eo quod aliud ab ipso. Est autem ut alia. Haec quidem enim in patiente. Propter habere enim quoddam principium, et esse materiam principium quoddam, patitur patiens, et aliud ab alio. Crassum enim combustibile est, cedens autem sic frangibile, et suppositum sic enuntiabile similiter autem et in aliis. Haec autem in faciente, ut calor et aedificativa, haec quidem in calefactivo, haec autem in aedificativo. Quapropter inquantum simul natum est, nihil patitur ipsum a seipso. Unum enim et non aliud est.

Por consiguiente, desde el momento que la pasión depende de la acción, es necesario que en la definición de ambas se ponga la definición de las "potencias primeras" es decir, de las potencias activas. Por lo tanto, estas dos se reducen a la primera, es decir, a la potencia activa, como aquella que es anterior.

1780. Además, *en otro sentido*, se llaman potencias no sólo en orden al hacer y al padecer, sino en orden a aquello que es bueno obrando o padeciendo. Por ejemplo, decimos que uno es potente para caminar, no porque puede caminar de cualquier modo, sino porque puede caminar bien. Y a la inversa, decimos de alguien que cojea que no puede caminar bien. De la misma manera, llamamos combustible a la madera, porque puede arder fácilmente; mientras que consideramos incombustible a la madera verde, la cual no arde fácilmente. Con esto queda claro que en las definiciones de aquellas que son consideradas potencias por obrar o padecer bien, están incluidas las nociones de las primeras potencias que son consideradas potencias simplemente por obrar o padecer. Así, obrar bien está incluido en el obrar, y padecer bien, en el padecer. Por esta razón es evidente que todos estos significados de potencia se reducen a un significado primario, esto es, a la potencia activa. Y por lo tanto es manifiesto que esta multiplicidad de significados no es equívoca, sino análoga.

1781. Seguidamente, donde escribe

> [744] Está claro, por consiguiente, que en cierto sentido es una misma la potencia de hacer y la de padecer una acción (pues una cosa es potente por tener ella misma la potencia de recibir una acción, o bien porque la tiene otro para recibirla de ella), pero en otro sentido son distintas. Una, en efecto, está en el paciente (pues el paciente padece la acción, y uno padece la de uno y otro la de otro, por tener cierto principio, y por ser también la materia cierto principio; así, lo graso es combustible, y lo que cede de tal o cual modo, rompible, y lo mismo en las demás cosas), y la otra, en el agente; por ejemplo, el calor y el arte de construir: el primero, en lo que calienta, y el segundo, en el constructor. Por eso, en cuanto unidad natural, ningún ser padece la acción de sí mismo, ya que es uno solo y no otro.

Ex praedictis quamdam veritatem circa praedictas potentias manifestat; et dicit, quod potentia faciendi et patiendi est quodammodo una potentia, et quodammodo non. Una quidem est, si consideretur ordo unius ad aliam; una enim dicitur per respectum ad alteram. Potest enim dici aliquid habens potentiam patiendi, quia ipsum habet per se potentiam ut patiatur, vel eo quod habet potentiam ut aliud patiatur ab ipso. Et hoc secundo modo potentia activa est idem cum passiva: ex eo enim quod aliquid habet potentiam activam, habet potentiam ut patiatur aliud ab ipso.

1782. Si autem considerentur hae duae potentiae, activa scilicet et passiva, secundum subiectum, in quibus sunt, sic est alia potentia activa et alia passiva. Potentia enim passiva est in patiente, quia patiens patitur propter aliquod principium in ipso existens, et huiusmodi est materia. Potentia autem passiva nihil aliud est quam principium patiendi ab alio. Sicut comburi quoddam pati est; et principium materiale propter quod aliquid est aptum combustioni, est pingue vel crassum. Unde ipsa potentia est in combustibili quasi passiva. Et similiter illud quod sic cedit tangenti ut impressionem quamdam recipiat, sicut cera vel aliquid huiusmodi, inquantum tale est frangibile. Vel suppositum, idest masculinum, est subiectum proprium huius passionis, quae est eunuchizari. Et similiter est in aliis, quae patiuntur, secundum quod in eis est principium quoddam patiendi, quod dicitur potentia passiva. Potentia vero activa est in agente, ut calor in calefactivo, et ars aedificativa in aedificante.

1783. Et quia potentia activa et passiva in diversis sunt, manifestum est quod nihil patitur a seipso, inquantum aliquid est aptum natum agere vel pati. Per accidens autem aliquid pati contingit a seipso; sicut medicus sanat seipsum, non ut medicum, sed sicut infirmum. Ideo autem non patitur aliquid a seipso, quia per se loquendo, alicui uni et eidem inest unum dictorum principiorum et non aliud. Cui enim inest principium agendi, non inest principium patiendi, nisi secundum accidens, ut dictum est.

Expone una verdad acerca de las potencias de las cuales se ha discutido. Aristóteles especifica que las potencias de hacer y de padecer, bajo un cierto aspecto, constituyen una sola potencia, pero no bajo otro aspecto. Son una sola si se considera en orden de una a la otra, puesto que una se dice en relación a la otra. Se puede decir que algo tiene la potencia de padecer en tanto que tiene por sí la potencia de padecer, o bien, en tanto que tiene la potencia de que otra cosa padezca de lo mismo. Y en este segundo significado la potencia activa se identifica con la pasiva, dado que, desde el mismo momento que algo tiene la potencia activa, tiene la potencia de que otra cosa padezca de ella.

1782. Por el contrario, si estas dos potencias, esto es la activa y la pasiva, se consideran respecto al sujeto en el que se encuentran, la potencia activa es una, y la pasiva es otra distinta, pues la potencia pasiva se encuentra en el paciente porque el paciente sufre en virtud de un determinado principio que existe en él mismo, y tal principio es la materia. Ahora bien, la potencia pasiva no es otra cosa que el principio de padecer a partir de otro. Por ejemplo, arder es un cierto padecer, y el principio material en virtud del cual alguna cosa es idónea para la combustión es aquello que es oleoso o graso. Por eso, la misma potencia se encuentra en la substancia combustible como si fuese pasiva. De la misma manera, aquello que cede al tacto de manera que recibe una impronta, como la cera o cualquier cosa parecida, en cuanto tal es modificable. Dice "y la otra, en el agente", es decir un macho es el sujeto propio de tal pasión como es ser castrado. Y lo mismo sucede en las otras cosas que padecen, en tanto que en ellas hay un cierto principio del padecer, que se llama potencia pasiva. Sin embargo, la potencia activa está en el agente, como el calor en la fuente calorífica, y el arte de construir en el arquitecto.

1783. Y dado que la potencia activa y la pasiva se encuentran en cosas distintas entre sí, está claro que nada padece por sí mismo, en tanto que cada cosa se dispone por naturaleza a obrar o padecer. Sin embargo, algo puede padecer desde sí mismo por coincidencia. Por ejemplo, el médico se sana a sí mismo, no en cuanto médico, sino en tanto que enfermo. Ahora bien, el motivo por el que algo no padece por sí mismo es que, hablando en sentido propio, en una única cosa se encuentra uno solo de los dos principios mostrados, y no el otro, puesto que en el objeto en el que hay un principio de obrar no hay un principio de padecer, a no ser por coincidencia, como ya se ha dicho.

1784. Deinde cum dicit:

> [745] Et impotentia et impossibile, et quae tali potentiae contraria est, 30 privatio est. Quare eiusdem et secundum idem omnis potentia est impotentia. Privatio autem dicitur multipliciter. Etenim non habens, et aptum natum, si non habet, aut omnino, aut quando aptum natum est. Et aut sic, puta perfecte, aut saltem quocumque modo. In quibusdam vero si apta nata habere non habeant vi, privata haec esse dicimus.

Determinat de impotentia; dicens, quod impotentia, quia est contraria dictae potentiae, et impossibile, quod dicitur secundum huiusmodi impotentiam, est privatio praedictae potentiae. Hoc autem dicit ad differentiam impossibilis, quod significat aliquem modum falsitatis, quod non dicitur secundum aliquam impotentiam sicut nec possibile secundum aliquam potentiam. Quia enim privatio et habitus sunt eiusdem et secundum idem, necesse est quod potentia et impotentia sint eiusdem et secundum idem. Et ideo quot modis dicitur potentia, tot modis dicitur *impotentia* sibi opposita.

1785. Sed sciendum est quod *privatio* dicitur multipliciter. *Uno enim modo* quicquid non habet aliquid, potest dici esse privatum; sicut si dicamus lapidem privatum visu, eo quod non habet visum. *Alio modo* dicitur privatum solum quod est aptum natum habere, et non habet. *Et hoc dupliciter. Uno modo* universaliter quando non habet; sicut si dicatur canis privatus visu, quando non habet visum. *Alio modo* si non habet, quando aptus natus est habere. Unde canis ante nonum diem non dicitur privatus visu.

Et *iterum* hoc diversificatur. Nam *uno modo* dicitur privatum eo quod non habet aliquo modo determinato, scilicet perfecte et bene; sicut cum vocamus caecum eum qui non bene videt. *Alio modo* quando non habet omnino; sicut dicimus privatum visu, qui omnino visum non habet.

Quandoque vero in ratione privationis includitur violentia. Unde quaedam dicimus privari, quando per violentiam amiserunt ea quae nata sunt habere.

1784. Seguidamente, donde escribe:

> [745] Y la impotencia y lo impotente es la privación contraria a esta potencia; de suerte que toda potencia es contraria a una impotencia de lo mismo y según lo mismo. Pero la privación tiene varios sentidos. En efecto, decimos que una cosa «está privada de algo» si no lo tiene, o si, estando naturalmente llamada a tenerlo, no lo tiene o bien sin más o cuando está llamada a tenerlo, y si no lo tiene de un modo determinado, por ejemplo completamente, o de cualquier modo. Y en algunas cosas, si, estando llamadas a tenerlo, no lo tienen a causa de violencia, decimos que están privadas de ello.

Trata acerca de la impotencia, explicando que es contraria a la potencia antedicha; así como lo imposible, del que se dice que es cierto tipo de impotencia, es la privación de la potencia descrita anteriormente. Aristóteles dice eso para diferenciar la impotencia de lo imposible, que significa un de modo la falsedad, que no se dice en relación a una impotencia, como tampoco lo posible se dice en relación a una potencia. Ciertamente, así como la privación y el hábito pertenecen al mismo sujeto y bajo el mismo aspecto, se exige que la potencia y la impotencia pertenezcan al mismo sujeto y bajo el mismo aspecto. Y por lo tanto, de cuantas maneras se dice *potencia*, de todas ellas se dice *impotencia*, que le es opuesta.

1785. Ahora bien, se debe saber que *privación* se dice en muchos sentidos. *En un primer sentido*, todo aquello que no tiene algo, puede decirse que está privado. Por ejemplo, si decimos que una piedra está privada de la vista por el hecho de que no tiene vista. *En un segundo sentido*, se dice privado sólo de aquello que por naturaleza tiene tendencia a tener algo y no lo tiene. Y esto *de dos maneras*. *De una manera*, universalmente, cuando no lo tiene. Por ejemplo, se dice que un perro está privado de la vista cuando no la tiene. *De otra manera*, si no la tiene cuando por naturaleza tiene aptitud para tenerla. Por eso el perro, antes de los nueve días, no se dice que esté privado de la vista.

Y nuevamente, este caso se diversifica. Ciertamente, *en un sentido*, se dice privado en tanto que no tiene una cosa en una determinada medida, es decir, perfectamente y bien. Por ejemplo, cuando consideramos ciego a aquel que no ve bien. *En otro sentido*, cuando no se tiene sin más, como cuando decimos que está privado de la vista quien no ve nada.

En otros casos, sin embargo, la noción de privación incluye la violencia. Por eso, decimos que están privadas ciertas cosas cuando, por efecto de la violencia, han perdido aquello que por naturaleza tienen tendencia a poseer.

Lectio 2

1786. Postquam philosophus ostendit quot modis dicitur potentia, hic determinat de *potentia per comparationem ad ea quibus inest*; et dividitur in duas partes.

In prima ostendit *differentiam potentiarum adinvicem* secundum diversitatem eorum in quibus sunt. In secunda ostendit quomodo potentia et actus sint simul vel non sint in substantia, ibi, "Sunt autem quidam qui dicunt, ut Megarici…" [751].

Circa primum tria facit. Primo o*stendit differentiam potentiarum secundum ea in quibus sunt*.

> [746] Quoniam autem haec quidem in inanimatis insunt principia talia, alia vero in animatis et in anima, et in anima in rationem habente: palam quia et potentiarum aliae erunt irrationabiles, aliae cum ratione. Quapropter omnes artes et factivae scientiae, potentiae sunt. Principia namque permutativa sunt in alio inquantum aliud.

Dicens, quod cum potentiae sint principia quaedam agendi et patiendi, horum principiorum quaedam sunt in inanimatis, et quaedam in animatis. Et, quia animata componuntur ex corpore et anima, principium autem agendi et patiendi, quae sunt in corpore animatorum, non differunt ab his quae sunt in animatis, ideo addit, "et in anima". Quia videlicet principia agendi quae sunt in anima, manifeste differunt ab his quae sunt in rebus inanimatis.

1787. Et iterum animae plures sunt: quarum multae non multum differunt in agendo et patiendo a rebus inanimatis, quae instinctu naturae operantur. Nam partes animae nutritivae et sensitivae, impulsu naturae operantur.

Lección 2. Potencias racionales y potencias irracionales

1786. Después de haber ilustrado, a lo largo del capítulo primero, cuántos son los significados del término *potencia*, el Filósofo en los capítulos 2-5, *trata acerca de la potencia en relación a los sujetos en los cuales existe*; y divide el discurso en tres partes.

En la primera, que comprende todo este capítulo dos, explica *la diferencia de las potencias entre sí* en relación a la diversidad de sujetos en las que se encuentran [746]. En la segunda –a partir del capítulo 3–, muestra como en la substancia, la potencia y el acto o bien existen juntos o bien no existen, donde escribe "Pero hay algunos que afirman, como los Megáricos..." [751]

A lo largo de este segundo capítulo, hace tres cosas. *En primer lugar, muestra la diferencia entre las potencias, en relación a los sujetos en los que se encuentran*.

> [746] Puesto que en las cosas inanimadas hay tales principios, y otros en las animadas y en el alma, y, del alma, en la parte racional, es evidente que también de entre las potencias unas serán irracionales y otras racionales. Por eso, todas las artes y las ciencias productivas son potencias, puesto que son principios productores de cambio que radican en otro o en cuanto es otro.

Señala que, dado que las potencias son principios del obrar y del padecer, algunos de estos principios se encuentran en las cosas inanimadas y otras en las animadas. Ahora bien, los seres animados están compuestos de cuerpo y de alma. Y los principios del obrar y el padecer que están en los cuerpos de los seres animados no son distintos de aquellos que se encuentran en los seres inanimados. Por este motivo, Aristóteles añade la aclaración "y en el alma"; porque los principios del obrar que están en el alma son claramente diferentes de aquellos que están en las cosas inanimadas.

1787. Además, hay muchas almas, que en su obrar y padecer, no difieren mucho de las cosas inanimadas que operan por un instinto de la naturaleza, pues, las partes del alma nutritiva y sensitiva funcionan en virtud de un impulso de la naturaleza.

Sola autem pars animae rationalis est domina sui actus: in quo differt a rebus inanimatis. Et ideo postquam dixit differentiam in anima, addit, “et in anima rationem habente”. Quia scilicet illa principia animatorum a principiis inanimatorum specialiter differunt, quae sunt in parte animae rationalis. Unde patet quod potentiarum animae, aliae sunt irrationales, aliae vero cum ratione.

1788. Et quae sunt cum ratione exponit, cum subdit, quod “omnes artes factivae”, ut fabrilis et aedificativa et ceterae huiusmodi, quarum actiones in materiam exteriorem transeunt, et omnes scientiae, quae scilicet non habent operationem in exteriorem materiam transeuntem, sicut sunt scientiae morales et logicae, omnes inquam huiusmodi artes, potentiae quaedam sunt. Quod exinde concluditur, quia sunt principia permutationis in aliud inquantum aliud est; quod est definitio potentiae activae, ut ex praedictis patet.

1789. Secundo ibi,

> [747] Et quae quidem cum ratione, omnes contrariorum sunt eaedem; et quae irrationabiles una unius, ut calidum calefaciendi solum, medicativa autem infirmitatis et sanitatis.

Assignat differentiam inter praedictas potentias; dicens, quod potentiae rationales eaedem se habent ad contraria; sicut ars medica quae est quaedam potentia, ut dictum est, se habet ad infirmitatem et sanitatem faciendam. Potentiae autem irrationales non se habent ad opposita, sed una est ad unum effectum tantum, per se loquendo. Sicut calidum solis calefacit per se, etsi per accidens possit esse causa frigiditatis, inquantum aperiendo poros exhalare facit interius calidum; vel consumendo materiam humoris calidi, ipsum calidum destruit, et per consequens infrigidat.

Por el contrario, sólo la parte racional del alma tiene el dominio sobre el propio acto, y en eso se diferencia de las cosas inanimadas. Por eso, después de haber hablado de la diferencia que hay en el alma, añade "y en el alma dotada de razón". Evidentemente, porque aquellos principios de los seres animados que están en la parte del alma racional se diferencian de un modo especial de los principios de los seres inanimados. De todo esto resulta claro que algunas potencias del alma son irracionales y otras, sin embargo, racionales.

1788. Acerca de las potencias racionales habla donde dice "todas las artes productivas", como las fabriles, la construcción y otras de ese estilo, cuyas acciones se producen en la materia extrínseca al sujeto. Y lo mismo ocurre con todas las ciencias, es decir, aquellas que no operan en la materia externa, como son las ciencias morales y la lógica. Todas las artes de este tipo, son en cierto modo potencias. Esta conclusión se extrae del hecho de que son principios del cambio en otra cosa, en tanto que es otra cosa; lo cual es la definición de la potencia activa, como ya se ha dicho.

1789. En segundo lugar, donde escribe:

> [747] Y las racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la medicina puede dañar y curar.

Indica la diferencia que existe entre las potencias señaladas anteriormente. El Filósofo afirma que en las mismas potencias racionales se encuentran los contrarios. Por ejemplo, el arte médica, que es una potencia, como hemos visto, es capaz de producir la enfermedad y de la salud. Sin embargo, las potencias irracionales no tienen en sí a los contrarios, sino que una está en potencia de producir un solo efecto, si hablamos en sentido propio. Por ejemplo, el calor del sol, calienta por sí, incluso si por coincidencia puede ser causa del enfriamiento, en tanto que dilatando los poros provoca la exhalación del calor interno. O bien, consumiendo la humedad de los cuerpos calientes, destruye el calor mismo, y en consecuencia, enfría.

1790. Deinde cum dicit,

> [748] Causa autem quia ratio est scientia. Ratio autem eadem ostendit rem et privationem, non tamen similiter. Et est ut amborum, est autem ut existentis magis. Quare necesse et tales scientias esse quidem contrariorum; esse vero huius quidem secundum se, illius vero non secundum se. Etenim ratio huius quidem secundum se, illius vero quodammodo secundum accidens. Nam negatione et ablatione ostendit contrarium. Etenim privatio prima contrarium. Haec autem ablatio alterius.

Assignat philosophus causam praedictae differentiae; quae talis est. Nam scientia, quae est potentia rationalis, est quaedam ratio rei scitae in anima. Eadem autem ratio rem manifestat et eius privationem, licet non similiter; quia primo manifestat eam rem existentem, per posterius autem eius privationem. Sicut per rationem visus per se cognoscitur ipsa visiva potentia, ex consequenti vero caecitas; quae nihil aliud est, quam ipsa carentia visus in eo quod natum est habere visum. Unde necessarium est, si scientia est quaedam ratio rei scitae in anima, quod eadem sit scientia contrariorum. Unius quidem per prius et secundum se, alterius vero per posterius. Sicut medicina per prius est cognoscitiva et factiva sanitatis, per posterius autem infirmitatis; quia et hoc, ut iam dictum est, est de ratione rei scitae in anima, quae est unius oppositorum secundum se, et alterius secundum accidens.

1791. Et, quia quod philosophus supra de privatione dixerat, postmodum ad contrarium transtulit, ostendit quod eadem ratio est de contrario et privatione. Sicut enim per negationem et ablationem manifestatur privatio, ut puta ablatio visus manifestat caecitatem; ita per negationem et ablationem manifestatur contrarium: quia privatio, quae nihil aliud est quam ablatio alterius, est quoddam primum principium inter contraria. Omnium enim contrariorum unum est sicut perfectum, alterum vero sicut imperfectum, et privatio alterius. Nigrum enim est privatio albi, et frigidum est privatio calidi. Sic igitur patet, quod eadem scientia se habet ad contraria.

1790. Donde dice, seguidamente:

> [748] Y esto se debe a que la ciencia es una explicación, y la misma explicación manifiesta la cosa y su privación, aunque no del mismo modo, pues en un sentido las enuncia a ambas, y, en otro, más bien lo positivo; de suerte que también tales ciencias abarcarán necesariamente los contrarios, pero a uno en cuanto tal, y al otro no en cuanto tal; pues también el discurso expresa al uno en cuanto tal, y al otro, en cierto modo, por coincidencia, ya que muestra lo contrario por negación y supresión; la privación primera es, en efecto, lo contrario, que es, a su vez, supresión de lo otro.

El Filósofo evidencia la causa de la diferencia de la que se ha hablado, que es la siguiente. La ciencia, que es una potencia racional, es una noción de la cosa conocida en el alma. Ahora bien, la misma noción explica la cosa y su privación, aunque no de la misma manera: en tanto que, primeramente, manifiesta la cosa que existe, y posteriormente su ausencia. Por ejemplo, a través de la noción de vista se conoce la potencia de la vista, y consecuentemente la ceguera; que no es otra cosa que la carencia de la vista en aquello que por naturaleza tiene vista. De aquí la necesidad de que, si la ciencia es una determinada noción de la cosa conocida en el alma, la misma ciencia sea acerca de los contrarios. De uno de los contrarios, en primer lugar y en sentido propio, y del otro, en cambio, posteriormente. Así la medicina, en primer lugar, conoce y produce la salud; y secundariamente, de la enfermedad. En efecto, como ya se ha dicho, también esto es propio de la noción de la cosa conocida en el alma: ser, en sentido propio, de uno de los opuestos, y, por coincidencia, del otro.

1791. Dado que anteriormente el Filósofo había tratado acerca de la privación, y posteriormente ha tratado acerca de lo contrario, ahora demuestra que la noción de privación y la de contrario son la misma. Ciertamente, con la negación y la eliminación se evidencia la privación. Por ejemplo, la pérdida de la vista manifiesta la ceguera. Así, con la negación y la eliminación se manifiestan los contrarios; en tanto que la privación, que no es otra cosa que la privación de lo otro, es una especie de primer principio entre los contrarios. De todos los contrarios uno es como aquello que es perfecto y el otro, sin embargo, como aquello que es imperfecto y privación del otro. Por ejemplo, el negro es la privación del blanco, y el frío la privación del calor. De esto es evidente que en la misma ciencia se encuentran los contrarios.

1792. Hoc autem manifestat consequenter, cum dicit:

> [749] Quoniam autem contraria non fiunt in eodem, scientia autem est potentia in habendo rationem, et anima motus habet principium; salubre quidem sanitatem solum facit, et calefactivum caliditatem, et frigiditativum frigiditatem. Sciens vero ambo. Est enim amborum quidem ratio. Non similiter autem et in anima, quae habet motus principium. Quare ambo ab eodem principio movebit ad ipsum copulans. Propter quod secundum rationem potentia sine ratione potentibus faciunt contraria. Unum enim principium continetur ratione.

Accedit ergo ad assignandum causam praedictae differentiae. Manifestum est enim quod res naturales operantur per formas sibi inhaerentes. Non autem possunt eidem inesse formae contrariae. Unde impossibile est quod eadem res naturalis faciat contraria. Sed scientia est quaedam potentia actionis, et motus principium, ex eo quod aliquis habet rationem rei faciendae, et hoc principium motus est in anima. Et quia ita est, sequitur quod res naturales faciant unum tantum; sicut salubre facit solum sanitatem, et calefactivum facit solum caliditatem, et infrigidativum facit solum frigiditatem. Sed ille qui agit per scientiam operatur utrumque oppositorum, quia eadem ratio est utriusque in anima, quia habet principium talis motus, licet non similiter, sicut dictum est.

1793. Et ideo, sicut actio naturalis procedit ad effectum, quasi copulata ad formam, quae est principium actionis cuius similitudo relinquitur in effectu, ita anima movet per suam operationem ad ambo opposita ab eodem principio, idest a ratione quae est una duorum oppositorum, copulans ad ipsum principium utrumque motum, et ad ipsum principium utrumque terminans, inquantum similitudo illius principii in utroque oppositorum in esse productorum salvatur. Manifestum est igitur quod potentiae rationales contrarium faciunt potentiis irrationalibus; quia potentia rationalis facit opposita, non autem potentia irrationalis, sed unum tantum. Et hoc ideo est, quia unum principium oppositorum continetur in ratione scientiali, ut dictum est.

1792. Todo esto se manifiesta donde escribe:

> [749] Mas, puesto que los contrarios no se generan en lo mismo, y la ciencia es potencia por tener el concepto, y el alma tiene un principio de movimiento, lo sano sólo produce salud, y lo que puede calentar, calor, y lo que puede enfriar, frío; pero el que tiene ciencia, ambas cosas. Pues el concepto contiene ambas cosas, aunque no igualmente, y está en el alma, que tiene un principio de movimiento, de suerte que moverá ambas cosas desde el mismo principio, habiéndolas unido en orden a lo mismo. Por eso las cosas que tienen potencia fundada en un concepto producen efectos contrarios a los de aquellas cuya potencia no se apoya en un concepto, pues los contrarios están contenidos en el mismo principio, es decir, en el concepto.

Aristóteles pasa entonces a establecer la causa de la diferencia de la que se ha hablado. Ciertamente, es manifiesto que las cosas naturales obran en virtud de las formas presentes en ellas, pero en una misma cosa, no pueden haber formas contrarias entre sí. Por lo tanto es imposible que la misma cosa natural produzca los contrarios. Sin embargo, la ciencia es una potencia de la acción y principio del movimiento, por el hecho de que uno tiene el concepto de la cosa que se debe hacer, y este principio del movimiento está en el alma. Y siendo esto así, se sigue que las cosas naturales producen un solo efecto. Por ejemplo, aquello que es saludable produce sólo la salud, y aquello que es calefactor produce sólo el calor, y aquello que es refrigerante, produce sólo el frío. Sin embargo, aquello que obra en virtud de la ciencia produce ambos contrarios, desde el momento que en el alma reside la misma noción de contrarios, en tanto que posee el principio de tal movimiento; aunque no de la misma manera, como hemos dicho.

1793. La acción natural precede, entonces, al efecto como unida a la forma que constituye el principio de la acción, y cuya semejanza permanece en el efecto. De modo semejante el alma, con su operación, mueve a ambos opuestos “desde el mismo principio”. Es decir, desde la noción de los dos opuestos, que es una sola, ambos movimientos se unen en el mismo principio, y ambos terminan en el mismo principio, en tanto que la semejanza de dicho principio se salva en el ser de ambos productos. Es pues manifiesto que las potencias racionales obran de manera contraria a las potencias irracionales, porque la potencia racional produce ambos opuestos y, por el contrario, la potencia irracional produce sólo uno de los dos. La explicación de esto reside en el hecho de que, como hemos visto, en la noción del conocimiento está contenido el principio único de los opuestos.

1794. Deinde cum dicit

> [750] alam autem quia ipsius bene potentiam sequitur solum faciendi aut patiendi potentia. Hanc vero illa non semper: necesse enim benefacientem facere; sed solum facientem, non necesse benefacere.

Ponit comparationem quorumdam modorum potentiae superius sub eis positorum. Dictum est supra quod aliquid dicitur habere potentiam activam vel passivam, quandoque quidem ex hoc solum quod potest agere vel pati, quandoque vero ex hoc quod potest bene agere vel pati. Dicit ergo quod ad potentiam bene faciendi vel patiendi sequitur potentia faciendi, sed non e converso. Sequitur enim, si aliquis benefacit, quod faciat, sed non e converso.

1794. Seguidamente, donde escribe:

> [750] Y es también claro que la potencia de hacer o padecer bien va acompañada por la de hacer o padecer solamente, pero ésta no siempre por aquélla; pues para hacer bien es necesario hacer, mientras que para hacer solamente no es necesario hacer bien.

Expone una comparación entre ciertos significados de potencia formulados anteriormente. Ciertamente, ya se ha dicho que se dice de algo que tiene la potencia activa o pasiva, en ciertos casos solamente porque pueden obrar o padecer. Y en otros casos, sin embargo, en tanto que tiene la capacidad de obrar o padecer bien. Dice, pues, que de la potencia de hacer o padecer bien, se sigue la potencia de hacer, pero no al contrario. Se sigue pues, que si alguna cosa puede obrar bien, obra, pero no viceversa.

Lectio 3

1795. Postquam philosophus comparavit superius potentias adinvicem, hic incipit ostendere q*uomodo potentia et actus se habent in eodem subiecto*: et dividitur in duas partes.

In prima *excludit quorumdam falsas opiniones* [751]. In secunda determinat veritatem, ibi, "Omnibus autem potentiis existentibus…" [761].

Prima autem dividitur in duas. In prima excludit opinionem *dicentium nihil esse possibile, nisi quando est actu* [751]. In secunda excludit opinionem dicentium e converso omnia esse possibilia, licet non sint actu, ibi, "Si autem est quod dictum est possibile…" [759].

Circa primum duo facit. Primo *excludit dictam positionem erroneam* [751]. Secundo ostendit quid sit esse possibile, et quid sit esse actu, ibi, "Est autem possibile hoc, cui si extiterit actus…" [757].

Circa primum tria facit. Primo *ponit opinionem* [751]. Secundo destruit eam, ibi, "Quibus accidentia inconvenientia non est difficile videre" [752]. Tertio concludit suam intentionem, ibi, "Si ergo non contingit haec dicere…" [756].

> [751] Sunt autem quidam qui dicunt, ut Megarici, quando operatur solum posse, et quando non operatur non posse; ut non aedificantem non posse aedificare, sed aedificantem quando aedificat. Similiter autem et in aliis.

Dicit ergo primo, quod quidam dixerunt quod tunc solum est aliquid in potentia, quando est in actu; utputa quod ille qui non aedificat actu, non potest aedificare; sed tunc solum potest, quando actu aedificat. Et similiter dicunt de aliis. Et ratio huius positionis esse videtur, quia opinabantur quod omnia ex necessitate contingerent secundum aliquam commixtionem causarum. Et sic, si omnia ex necessitate eveniunt, sequitur quod ea quae non eveniunt, non possibile est esse.

Lección 3. La polémica antimegárica

1795. Después de que en las páginas anteriores, el Filósofo ha establecido una comparación entre las potencias, aquí comienza a mostrar *de qué modo la potencia y el acto se encuentran en el mismo sujeto*. Y esto lo divide en dos partes.

En la primera –capítulos 3 y 4– *rechaza algunas opiniones falsas* [751]. En la segunda –todo el capítulo 5–, determina la verdad, donde escribe: "Siendo todas las potencias, o bien congénitas…" [761]

Los capítulos 3 y 4 los divide a su vez en dos partes. En capítulo 3 rechaza la opinión *de aquellos que sostienen que nada es posible, excepto cuando está en acto* [751]. En el capítulo 4, rechaza la opinión de aquellos que, al contrario, sostienen que todo es posible, mientras no esté en acto, donde escribe "Si lo posible es lo que hemos dicho…" [759].

Ya dentro del capítulo 3, propiamente dicho, hace dos cosas. En primer lugar, *rechaza la opinión errónea ya citada* [751]. En segundo lugar, muestra qué es ser posible, y qué es estar en acto, donde dice "Una cosa es posible si…" [757]

Sobre el primer punto hace tres cosas. En primer lugar, *formula la opinión* [751]. En segundo lugar, la destruye, donde escribe "Los absurdos en que estos incurren.." [752]. En tercer lugar, concluye su tesis, donde dice "Por consiguiente, si no cabe sostener esta doctrina…" [756].

> [751] Pero hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia mientras se actúa, y que, cuando no se actúa, no se tiene potencia; por ejemplo, que el que no edifica no tiene potencia para edificar, sino que la tiene el que edifica mientras edifica; y lo mismo en las demás cosas.

Inicia pues recordando que algunos pensadores han afirmado que las cosas tan solo tienen potencia cuando están en acto. Por ejemplo, aquel que no construye en acto, no tiene potencia para edificar, sino que tan sólo puede cuando edifica en acto. Y lo mismo dicen de las otras cosas. Parece que la causa de esta concepción es que ellos pensaban que todas las cosas ocurren por necesidad debida a una cierta mezcla de las causas. Y por eso, si todo ocurre por necesidad, se sigue que las cosas que no suceden no es posible que sucedan.

1796. Deinde cum dicit:

> [752] Quibus accidentia inconvenientia non est difficile videre. Palam enim quia non est aedificator, si non aedificet. Nam aedificatorem esse est esse potentem aedificare. Similiter autem et in aliis artibus. Si igitur impossibile est tales habere artes non addiscentem aliquando et accipientem, et non habere non abiicientem aliquando aut enim oblivione, aut passione aliqua, aut tempore. Non enim itaque re corrupta, semper enim est. Quando cessaverit, non habebit artem. Iterum qui statim aedificabit aliqualiter accipiens.

Ponit rationes contra praedictam positionem ducentes ad inconvenientia: quarum prima talis est. Aedificantem esse, est esse potentem aedificare. Si igitur nullus est potens facere nisi quando facit, non est aliquis aedificator nisi quando aedificat; et similiter est de aliis artibus. Nam omnes artes sunt potentiae quaedam, ut dictum est. Sequitur ergo quod nullus habeat artem aliquam, nisi quando secundum eam operatur.

1797. Sed id ostenditur impossibile, suppositis *duobus*: quorum *unum* est, quod ille, qui prius non habuit aliquam artem, impossibile est quod eam habeat postmodum, nisi addiscat eam, vel eam aliquo modo accipiat, scilicet inveniendo.

1798. *Aliud* est, quod si quis habuit aliquam artem, impossibile est eum postmodum non habere eamdem, nisi eam aliquo modo abiiciat, vel per oblivionem, aut per aliquam infirmitatem, aut per longitudinem temporis, quo aliquis scientia non utitur. Haec enim est causa oblivionis. Non autem potest esse quod aliquis amittat artem corrupta re, sicut quandoque convenit quod vera cognitio amittitur mutata re; ut cum quis opinatur vere Socratem sedere, eo surgente perit eius vera opinio: hoc autem non potest dici circa artem. Nam ars non est cognitio eius quod est, sed eius quod faciendum est. Et ita quamdiu durat materia, ex qua ars potest aliquid facere, semper res artis est. Unde non potest ars amitti corrupta re nisi modis praemissis.

1796. A continuación, donde escribe

> [752] Los absurdos en que éstos incurren son fáciles de ver, pues, evidentemente, un constructor dejará de serlo cuando no edifica (el ser constructor, en efecto, es ser potente para edificar), y lo mismo en las demás artes. Pues bien, si es imposible que posea estas artes quien no las haya aprendido o recibido alguna vez, y que deje de poseerlas sin haberlas perdido (o por olvido o por alguna enfermedad o por el tiempo; pues si no se corrompe lo real ciertamente siempre están), ¿no tendrá el arte cuando cese de ejercerlo? Y, cuando vuelva a edificar de pronto, ¿de dónde lo habrá sacado?

Aduce los argumentos contra la teoría expuesta, los cuales conducen a consecuencias absurdas. El primero de los cuales es como sigue. Ser constructor significa ser capaz de construir. Por lo tanto, si no hay potencia para hacer, salvo cuando se hace, uno no es constructor más que cuando está construyendo; y lo mismo vale para las otras artes. De hecho, todas las artes son potencias, como se ha visto. Se sigue, por tanto, que ninguno posee ningún arte excepto cuando lo está ejerciendo.

1797. Pero esto se demuestra que es imposible, suponiendo *dos* consideraciones. *Una* es que aquel que no tenga previamente un arte, es imposible que lo tenga más adelante, a menos que lo aprenda, o lo adquiera de alguna manera, esto es, que lo descubra.

1798. *La segunda* consideración es que, si uno ha tenido algún arte, es imposible que después no lo posea, a menos que lo pierda por algún motivo: ya sea por olvido, o por alguna enfermedad, o por el paso del tiempo en el que tal ciencia no ha sido utilizada. Ciertamente, estas son causas de que se pierda un arte. Sin embargo, no puede darse el caso de que uno pierda el arte por la destrucción de su objeto; así como a veces se pierde el verdadero conocimiento cuando cambia la realidad. Por ejemplo, si uno piensa verdaderamente que Sócrates está sentado, cuando se levanta, desaparece ese juicio verdadero. Sin embargo, esto no se puede decir acerca de un arte, en tanto que el arte no es el conocimiento de aquello que existe, sino de aquello que se debe producir. Y mientras persista la materia de la cual el arte puede hacer algo, existe siempre ese arte. Por eso, no se puede perder el arte por la destrucción de su objeto, excepto de las formas mencionadas.

1799. Ex his autem duobus propositis philosophus sic arguit. Si aliquis non habet artem nisi quando ea utitur, tunc quando incipit uti, de novo habet artem; ergo oportet vel quod discat eam, vel qualitercumque acquirat eam. Et similiter quando desinit uti arte, sequitur quod arte careat; et ita amittet artem quam prius habebat, vel oblivione, vel passione, vel tempore. Quorum utrumque patet esse falsum. Non igitur verum est quod solum tunc aliquis habeat potentiam quando operatur.

1800. Deinde cum dicit:

> [753] Et inanimata itaque similiter. Neque enim frigidum, neque calidum, neque dulce, neque omnino sensibile nihil erit non sentientibus. Quare Protagorae rationem eis dicere continget.

Secundam rationem ponit, quae quidem procedit in irrationabilibus, quae sunt in rebus inanimatis, scilicet calidum et frigidum, dulce et amarum, et alia huiusmodi, quae sunt principia activa immutantia sensus, et ita sunt quaedam potentiae. Si igitur potentia non inest alicui nisi quando agit, sequitur quod nihil est calidum vel frigidum, dulce vel amarum, et huiusmodi, nisi quando sentitur immutans sensum. Hoc autem patet esse falsum. Nam si hoc esset verum, sequeretur quod opinio Protagorae esset vera, quae dicebat omnes proprietates et naturas rerum consistere solum in sentiri et opinari. Ex quo consequebatur contradictoria simul esse vera, cum diversi circa idem contradictorie opinentur. Contra quam opinionem philosophus in quarto superius disputavit. Falsum est igitur quod potentia non sit sine actu.

1801. Deinde cum dicit:

> [754] At vero neque sensum habebit nihil, si non sentiat nec operetur. Si ergo caecum non habens visum, aptum vero natum, et quando aptum natum est habere adhuc ens, iidem caeci erunt saepe die uno, et surdi.

1799. Partiendo de estas dos premisas, el Filósofo deduce lo siguiente. Si uno sólo posee un arte cuando lo ejercita, entonces, cuando comienza a usarlo, lo posee nuevamente, por eso debe haberlo aprendido o adquirido de cualquier modo. De la misma manera, cuando se deja de ejercer un arte, se sigue que se pierde el arte que se tenía antes, ya sea por olvido, a causa de la pasión o del tiempo. Pero es evidente que ambos extremos son falsos. Por lo tanto, no es cierto que uno tenga potencia sólo cuando actúa.

1800. Seguidamente, donde escribe:

> [753] Y lo mismo habrá que decir de los seres inanimados, pues nada será frío ni caliente ni dulce ni, en general, sensible, si no lo estamos sintiendo; de suerte que los que tal afirman tendrán que dar por buena la opinión de Protágoras.

Expone *el segundo argumento*, con el cual se extiende acerca de los principios irracionales que se encuentran en las cosas inanimadas, a saber, lo cálido y lo frío, lo dulce y lo amargo, y los demás de este tipo. Estos son principios activos que cambian los sentidos y, por lo tanto, son potencias. Por lo tanto, si en una cosa no hay potencia más que cuando ésta obra, se sigue que nada es cálido o frío, dulce o amargo, y otros similares, más que cuando se percibe un cambio a través de los sentidos. Lo cual es evidentemente falso. En efecto, si esto fuera cierto, se seguiría que es verdadera la opinión de Protágoras, según la cual todas las propiedades y naturalezas de las cosas consisten solamente en el ser sentidas y en el ser juzgadas. De esto se sigue que las cosas contradictorias serían verdad al mismo tiempo, ya que diferentes personas tienen opiniones contradictorias acerca de la misma cosa. En el libro IV el Filósofo ha criticado esto. Es, pues falso que no haya potencia cuando no hay acto.

1801. A continuación, donde escribe

> [754] Más aún, ningún existente tendrá potencia sensitiva si no está sintiendo actualmente. Así, pues, si es ciego lo que no tiene vista pero está llamado a tenerla y cuando está llamado a tenerla y mientras aún existe, los mismos serán ciegos muchas veces al día, y sordos.

Tertiam rationem ponit, quae talis est. Sensus est potentia quaedam. Si igitur potentia non est absque actu, sequetur quod aliquis non habeat sensum nisi quando sentit, utputa visum aut auditum. Sed ille qui non habet visum, cum sit natus habere, est caecus; et qui non habet auditum est surdus. Sic igitur eadem die frequenter erit surdus et caecus; quod manifeste est falsum. Nam caecus non fit postea videns, neque surdus audiens.

1802. Deinde cum dicit:

> [755] Amplius, si impossibile quod privatum est potentia, quod non fit impossibile erit factum esse. Sed quod est impossibile factum esse, dicens aut esse aut futurum esse, mentietur. Nam impossibile hoc significabat. Quare hae rationes auferunt motum et generationem. Semper enim stans stabit et sedens sedebit. Non enim surget si sedet. Impossibile namque erit surgere quod non potest surgere.

Quartam rationem ponit, quae talis est. Impossibile est agere quod caret potentia. Si igitur aliquis non habet potentiam nisi quando agit, sequetur quod quando aliquis non agit, impossibile sit ipsum agere. Sed quicumque dicit aliquid esse aut futurum esse quod impossibile est fieri, mentitur. Et hoc patet ex ipsa significatione huius nominis, impossibile. Nam impossibile dicitur falsum quod non potest contingere. Sequitur igitur quod id quod non est, nullo modo possit fieri. Et ita ista potentia tollet motum et generationem; quia stans semper stabit, et sedens semper sedebit. Si enim aliquis sedet, nunquam postea stabit; quia dum non stat, non habet potentiam standi. Et ita non possibile est eum stare, et per consequens impossibile eum surgere. Et similiter quod non est album, impossibile erit esse album. Et ita non poterit dealbari. Et similiter in omnibus aliis.

Expone *el tercer argumento* que es el siguiente: los sentidos son ciertas potencias. Por esta razón, si la potencia no existe sin el acto, la consecuencia será que uno no tiene sentidos si no siente, por ejemplo, con la vista o el oído. Ahora bien, aquel que no tiene está viendo teniendo por naturaleza la aptitud para hacerlo sería ciego, y quien no está oyendo, sordo. Así pues, en el mismo día uno será a menudo sordo y ciego, lo cual es claramente falso, en tanto que ni un ciego ni un sordo pueden ver u oír más adelante.

1802. Después, donde escribe:

> [755] Además, si imposible es lo que está privado de potencia, lo que no está generándose será imposible que llegue a generarse; y el que diga que lo imposible para generarse tiene o tendrá ser, errará (pues *imposible* significa precisamente esto); de suerte que estas doctrinas niegan el movimiento y la generación. Pues, según ellas, lo que está de pie estará siempre de pie y lo que está sentado estará siempre sentado. Pues no se levantará si está sentado, ya que será imposible que se levante lo que no puede levantarse.

Expone *el cuarto argumento,* que es el siguiente. Es imposible que obre aquello que está privado de potencia. Por lo tanto, si uno no tiene la potencia mas que cuando obra, se sigue que, cuando uno no obra, es imposible para él que obre. Ahora bien, quien dice que es imposible acerca de algo que es o que será en el futuro, se equivoca. Y esto es evidente por el significado mismo de la palabra imposible. En efecto, se considera imposible aquello que es falso y que no puede ocurrir. Se sigue entonces, que aquello que no es, de ningún modo podrá hacerse. Tal consideración de la potencia eliminaría el movimiento y la generación, dado que el que estuviera de pie estaría siempre de pie, y quien estuviera sentado estaría siempre sentado. Si alguno estuviera sentado, no estaría nunca de pie, puesto que hasta que no estuviera de pie no tendría la potencia de estar de pie. Por eso no es posible que estuviera de pie, y en consecuencia, sería imposible que se levante. De la misma manera aquello que no es blanco, es imposible que fuera blanco, y no podría llegar a ser blanco. Y lo mismo vale para todos los demás casos.

1803. Deinde cum dicit:

> [756] Si ergo non contingit haec dicere, palam quia potentia et actus diversa sunt. Illae vero rationes potentiam et actum idem faciunt. Propter quod non parvum aliquid quaerunt destruere. Quare contingit possibile quidem aliquid esse, non esse autem: et possibile non esse, esse autem. Similiter autem et in aliis categoriis; possibile vadere ens, non vadere: et non vadere[218], possibile ens vadere.

Concludit suam intentionem, dicens, quod si praedicta inconvenientia non possunt concedi, manifestum est quod potentia et actus diversa sunt. Sed illi, qui ponunt positionem praedictam, faciunt potentiam et actum esse idem, in eo quod dicunt tunc solum aliquid esse in potentia, quando est actu. Ex quo patet quod non parvum quid a natura destruere intendunt. Tollunt enim motum et generationem, ut dictum est. Unde, cum hoc non possit sustineri, manifestum est quod aliquid est possibile esse quod tamen non est, quod aliquid est possibile non esse, et tamen est. Et similiter in aliis categoriis, idest praedicamentis; quia possibile est aliquem vadere et non vadit, et e converso non vadere qui vadit.

1804. Deinde cum dicit:

> [757] Est autem possibile hoc, cui si extiterit actus, cuius dicitur habere potentiam, nihil erit impossibile. Dico autem, puta, si possibile sedere et contingere sedere, huic si inest sedere, nihil erit impossibile: et aut moveri aut movere, aut statui aut statuere, aut esse aut fieri, aut non esse aut non fieri similiter.

Ostendit quid sit esse in potentia, et quid esse in actu. Et primo quid sit esse in potentia, dicens, quod id dicitur esse in potentia, quod si ponatur esse actu, nihil impossibile sequitur. Ut si dicatur, aliquem possibile est sedere, si ponatur ipsum sedere non accidit aliquod impossibile. Et similiter de moveri et movere, et de aliis huiusmodi.

---

[218] El texto recibido de Moerbeke usa aquí *vadens,* Tomás en 1803 utiliza *vadere*, que parece, a todas luces más adecuado

1803. Seguidamente, donde escribe:

> [756] Por consiguiente, si no cabe sostener esta doctrina, está claro que la potencia y el acto son cosas diferentes (mientras que aquellas doctrinas identifican la potencia y el acto e intentan destruir algo importante). Cabe, por tanto, que algo pueda existir pero no exista, y que pueda no existir y exista, y lo mismo en las demás categorías: que, pudiendo andar, no ande, y, pudiendo no andar, ande.

Expone la conclusión de su tesis, diciendo que, si no se pueden aceptar los absurdos evidenciados, está claro que la potencia y el acto son distintos. Pero aquellos que sostienen las posiciones que se han dicho, hacen que la potencia y el acto sean lo mismo, pues dicen que algo sólo está en potencia cuando está en acto. Esto demuestra que no es poca cosa lo que quieren eliminar de la naturaleza: eliminan el movimiento y la generación, como ya se ha dicho. Por lo tanto, tratándose se una concepción insostenible, es evidente que es posible que sea alguna cosa que aún no es, y que otra cosa es posible que no sea, y sin embargo, es. Y de igual manera en las otras categorías, es decir, predicamentos, por que es posible que uno camine pero no esté caminando; y viceversa, que no camine posteriormente, aquel que ahora está caminando.

1804. A continuación, donde escribe:

> [757] Una cosa es posible si, por el hecho de que tenga el acto de aquello de lo que se dice que tiene la potencia, no surge nada imposible. Por ejemplo, si es posible que algo esté sentado y cabe que se siente, no surge nada imposible si realmente se sienta; y lo mismo si puede ser movido o mover, estar o poner de pie, ser o llegar a ser, no ser o no llegar a ser.

Muestra qué es ser en potencia y qué es ser en acto. Y en primer lugar, qué es ser en potencia señalando que se dice que está en potencia aquello de lo que, si se supone que pasa al acto, no se deriva nada imposible. Por ejemplo, si se dice que es posible que uno se siente, si se da que éste se sienta, no resulta nada imposible. De la misma manera con el moverse y el mover algo, y otros similares.

1805. Secundo ibi,

> [758] Venit autem actus secundum nomen qui ad endelechiam compositus et ad alia, ex motibus maxime. Videtur enim actus maxime motus esse. Quapropter et non existentibus non assignant moveri. Alias autem categorias, puta intellectualia et concupiscibilia esse non entia, mota vero non. Hoc autem, quia non entia actu erunt actu. Non entium enim quaedam potentia sunt. Non sunt autem quia non endelechia sunt.

Ostendit *quid sit esse in actu*; et dicit, quod hoc nomen *actus*, quod ponitur ad significandum *endelechiam* et *perfectionem*, scilicet formam, et alia huiusmodi, sicut sunt quaecumque operationes, veniunt maxime ex motibus quantum ad originem vocabuli. Cum enim nomina sint signa intelligibilium conceptionum, illis primo imponimus nomina, quae primo intelligimus, licet sint posteriora secundum ordinem naturae. Inter alios autem actus, maxime est nobis notus et apparens motus, qui sensibiliter a nobis videtur. Et ideo ei primo impositum fuit nomen actus, et a motu ad alia derivatum est.

1806. Et propter hoc moveri non attribuitur non existentibus; licet quaedam alia praedicata non existentibus attribuantur. Dicimus enim non entia esse intelligibilia vel opinabilia, aut etiam concupiscibilia, sed non dicimus ea esse mota. Quia, cum moveri significet esse actu, sequeretur quod non entia actu essent actu; quod patet esse falsum. Etsi enim quaedam non entia sint in potentia, tamen ideo non dicuntur esse, quia non sunt in actu.

1807. Deinde cum dicit si autem postquam philosophus destruxit opinionem dicentium nihil esse possibile nisi quando est actu, hic dest*ruit contrariam opinionem dicentium omnia possibilia*: et circa hoc duo facit.

1805. En segundo lugar, donde escribe:

> [758] La palabra *acto*, aplicada a la entelequia, ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos; pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso a las cosas que no existen no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables aunque no existan; pero moverse, no, y esto porque, no existiendo en acto, existirían en acto. En efecto, de las cosas que no existen, algunas existen en potencia; pero no existen, porque no existen en entelequia.

Muestra *qué es ser en acto*. Aristóteles señala que la palabra *acto* se usa para significar *entelequia* y *perfección*, es decir la forma y otras propiedades de este tipo, como son todas las operaciones, sobre todo de los movimientos, como indica el origen del término. Porque, ya que las palabras son los signos de los conceptos inteligibles, nosotros primeramente imponemos los nombres a aquellas cosas que primeramente concebimos con la inteligencia, aunque sean posteriores en el orden de la naturaleza. Ahora bien, entre los actos, aquello que aparece como más conocido es el movimiento, que percibimos sensiblemente. Por esto, al movimiento se le impone primeramente el nombre de acto, y de él se derivan los otros actos.

1806. Y este es el motivo por el cual el movimiento no se atribuye a las cosas que no existen, a pesar de que otras categorías se predican de los no existentes. Porque decimos que las cosas no existentes son inteligibles o pensables o incluso deseables, pero no se dice que se muevan. Porque, como el movimiento significa ser en acto, se seguiría que los no existentes en acto existirían en acto; lo cual es claramente falso, pues incluso si algunos inexistentes son en potencia, todavía no se dice que existan, porque no son en acto.

1807. Después de haber refutado la teoría de aquellos que sostienen que nada es posible, excepto cuando está en acto, ahora el Filósofo *elimina la teoría contraria de aquellos que sostienen que todas las cosas son posibles*. Sobre esto hace dos cosas.

Primo destruit hanc positionem. Secundo determinat quamdam veritatem circa consequentiam possibilium, ibi, “Simul autem palam quia si A ente…” [760].

> [759] Si autem est quod dictum est possibile, inquantum sequitur, palam quia non contingit verum esse aliquid dicere, quia possibile hoc: non erit autem, ut et impossibilia esse sic diffugiant. Dico autem, puta si quis dicat possibile diametrum commensurari, non tamen commensurabitur, non cogitans esse impossibile. Quia nihil prohibet possibile aliquid ens esse aut fieri, non esse vero, aut non futurum esse. Sed illud necesse ex positis, si et supponamus esse aut fieri, quod non est quidem, possibile autem, quia nihil erit impossibile. Non enim est idem falsum et impossibile. Nam te stare nunc, falsum quidem est, sed non impossibile.

Dicit ergo primo, quod si verum est quod aliquid dicatur esse possibile ex eo quod aliquid sequitur, secundum quod dictum est, quod possibile est, quod si ponatur esse, non sequitur impossibile; manifestum est quod non contingit verum esse hoc quod dicunt quidam, quod unumquodque possibile est, etiam si nunquam futurum sit. Ita quod per hanc positionem impossibilia tolluntur. Sicut si aliquis dicat diametrum quadrati commensurari lateri esse possibile, sed tamen non commensurabitur, et eodem modo dicatur de aliis impossibilibus, et non cogitet quod diametrum quadrati commensurari lateri est impossibile: dico quod ponentes hanc positionem, quantum ad aliquid dicunt verum, et quantum ad aliquid dicunt falsum.

1808. Sunt enim aliqua, de quibus nihil prohibebit dicere quod sunt possibilia esse aut fieri, cum tamen nunquam sint futura, nec unquam fiant; sed hoc non potest dici de omnibus. Sed secundum ea quae superius dicta sunt, et quae nunc oportet nos supponere, illa solum possibile est esse aut fieri, licet non sint, quibus positis non sequitur aliquid impossibile.

En primer lugar, refuta tal concepción. En segundo lugar, establece una verdad acerca de la sucesión de las cosa posibles, donde escribe "Al mismo tiempo, es también evidente que…" [760].

> [759] Si lo posible es lo que hemos dicho en cuanto que es realizable, está claro que no cabe que sea verdad decir que tal cosa es posible pero no sucederá, puesto que, admitido esto, no se vería el sentido de *ser imposible*; por ejemplo, si uno afirma que es posible que la diagonal sea conmensurable con uno de los lados, pero que no lo será —sin tener en cuenta el ser imposible—, porque nada impide que, siendo posible que algo sea o llegue a ser, no sea ni llegue a ser. Pero es necesario, según lo establecido, que, incluso si suponemos que existe o ha llegado a existir lo que no existe pero es posible, no resulte nada imposible; y en este caso resultará, puesto que es imposible que la diagonal sea conmensurable con uno de los lados. Así, pues, no es lo mismo *falso* que *imposible*: que tú estés de pie ahora es falso, pero no imposible.

El autor comienza por señalar que, si es cierto que cualquier cosa se dice que es posible porque algo pueda proceder de alguna cosa, como se ha dicho que es posible aquello que, si se supone que existe, no se sigue algo imposible; es evidente que no ocurre que sea cierto lo que sostienen algunos autores, es decir, que cualquier cosa es posible aunque no se de nunca en el futuro[219]. Pues con esta posición se eliminan las cosas imposibles. Por ejemplo, que alguien sostenga que es posible que el diámetro del cuadrado sea conmensurable al lado, pero también que nunca será conmensurado. Y del mismo modo si se habla de otras cosas imposibles; y no piensa que sea imposible conmensurar al lado el diámetro del cuadrado: yo afirmo que aquellos que sostienen esta posición, por un lado dicen lo verdadero, y por otro, dicen lo falso.

1808. En realidad existen cosas de las cuales nada impide decir que es posible que sean o que lleguen a ser, aún cuando nunca sean ni lleguen a ser en el futuro. Pero esto no se puede decir de todas las cosas. Sin embargo, de acuerdo con lo dicho anteriormente, que nosotros damos ahora por supuesto, es posible que sean o que lleguen a ser, aun no existiendo, sólo aquellas cosas que, una vez supuestas, no se sigue de ellas nada imposible.

---

[219] Este texto de Aristóteles está, probablemente, corrupto. Resulta complicado entender lo que el Filósofo quería decir.

Posito autem quod diametrum commensuraretur, sequitur aliquid impossibile. Et ideo non potest dici quod diametrum commensurari, sit possibile. Est enim non solum falsum, sed impossibile.

1809. Quaedam vero sunt falsa tantum, sed non impossibilia, sicut Socratem sedere et stare. Non enim idem est falsum esse et esse impossibile; sicut te stare nunc est falsum, sed non impossibile. Praedicta ergo positio quantum ad aliqua, vera est, quia quaedam sunt possibilia, licet sint falsa. Non autem quantum ad omnia; quia quaedam sunt falsa et impossibilia.

1810. Deinde cum dicit:

> [760] Simul autem palam quia si A ente, necesse B esse, et possibili ente A, et A necesse est esse possibile. Si enim non necesse possibile esse, nihil prohibet non esse possibile esse, a igitur sit possibile esse. Ergo quando a possibile erit esse, si ponatur, nihil impossibile esse accidit: B autem necesse est esse. Sed erat impossibile. Sit itaque impossibile. Et si impossibile necesse esse B, et A necesse esse. Sed erat primum impossibile; ergo et secundum. Si igitur sit A possibile, et B erit possibile: si quidem sic se habebant. Ergo a ente, necesse B est esse. Si itaque sic habentibus A B, non est possibile B ita, nec A B habebit ut positum est. Et si a possibili ente necesse b possibile esse: si est A, necesse est B. Nam possibile esse ex necessitate B esse, si A sit possibile, hoc significat, si sit A, et quando, et ut erat possibile esse, et illud tunc esse, et ita esse necesse.

Quia dixerat quod possibile iudicatur aliquid ex hoc, quod ex ipso non sequitur impossibile, ostendit *qualiter habeant se consequentia possibilia*; dicens, quod ex definitione possibilis superius posita non solum destruitur praemissa positio, sed etiam simul est manifestum quod si alicuius conditionalis antecedens est possibile, et consequens possibile erit. Ut si haec conditionalis sit vera, “si est a est b”, necesse est si a sit possibile, quod b sit possibile.

Ahora bien, suponiendo pues que el diámetro es conmensurable, sí se sigue algo imposible, por lo cual no se puede afirmar que sea posible que el diámetro sea conmensurado. De hecho, no sólo es falso, sino que es imposible.

1809. Ciertas cosas, sin embargo, son sólo falsas pero no imposibles, como que Sócrates esté sentado o en pie. Esto es porque no es lo mismo ser falso que ser imposible. Por ejemplo, que ahora tu estés en pie es falso, per no imposible. Por lo tanto, la posición que discutimos, respecto a algunas cosas es verdadera, porque algunas cosas son posibles a pesar de ser falsas. Pero no en cuanto a todas las cosas, porque algunas cosas son falsas y además imposibles.

1810. Donde escribe:

> [760] Al mismo tiempo, es también evidente que si, existiendo A, necesariamente existe B, siendo posible que exista A, también B será necesariamente posible; pues, si no es necesariamente posible, nada impide que no sea posible que exista. Supongamos, pues, que A es posible. Pues bien, siendo posible que A exista, si afirmásemos la existencia de A, no resultaría nada imposible. Entonces sería necesario que existiera B; pero era imposible. Sea, pues, imposible. Pero, si es necesariamente imposible que exista B, también lo será necesariamente que exista A. Lo primero era, efectivamente, imposible; también lo será, entonces, lo segundo. Pero, si realmente A es posible, también lo será B, suponiendo que estén relacionadas de tal modo que, existiendo A, necesariamente existirá B. Por consiguiente, si, estando A y B en esta elación, no es posible B en las condiciones dichas, tampoco A y B estarán en la relación supuesta. Y si, siendo posible A, necesariamente es también posible B, si existe A, necesariamente existirá también B. Pues «es necesariamente posible que exista B si A es posible» significa que, si A existe cuando y como era posible que existiera, también B existirá necesariamente entonces y del mismo modo.

Así como Aristóteles había dicho que se considera posible cualquier cosa de cuya existencia no se siga lo imposible, muestra *qué relación hay entre los posibles que se derivan de las cosas*. Observa que a partir de la definición de posible propuesta más arriba, no sólo se destruye la posición señalada, sino que, al mismo tiempo es evidente que, si es posible el antecedente de una condicional, será posible también el consecuente. Por ejemplo, si es verdadero este condicional "Si A, entonces B", es necesario que si A es posible, sea posible también B.

1811. Sciendum tamen est ad huius intellectum, quod possibile *dupliciter dicitur. Uno modo* secundum quod dividitur contra necesse; sicut dicimus illa possibilia quae contingunt esse et non esse. Et sic accepto possibili, non habet locum quod hic dicitur. Nihil enim prohibet quod antecedens sit contingens esse et non esse, consequens tamen sit necessarium; sicut patet in hac conditionali, si Socrates ridet, est homo.

1812. *Alio vero modo* possibile dicitur secundum quod est commune ad ea quae sunt necessaria, et ad ea quae contingunt esse et non esse, prout possibile contra impossibile dividitur. Et sic loquitur hic philosophus; dicens de possibili, quod necesse est consequens esse possibile, si antecedens fuit possibile.

1813. Detur enim haec conditionalis esse vera, “si est a, est b”, et detur antecedens, scilicet a, esse possibile. Aut igitur necesse est b esse possibile, aut non. Si est necesse, habetur propositum. Si non est necesse, nihil prohibet ponere oppositum, scilicet b non esse possibile. Sed haec non potest stare. Nam a ponitur esse possibile; et quando ponitur esse possibile, simul ponitur quod nihil impossibile sequitur ex eo. Sic enim superius definitum est *possibile*, ad quod nihil sequitur impossibile.

Sed b sequitur ad a, ut positum est; et b ponebatur esse impossibile. Nam idem est esse impossibile, quod non esse possibile. Igitur a non erit possibile, si sequitur ad ipsum b quod erat impossibile. Ponatur ergo b esse impossibile: et si est impossibile, et posito a, necesse est esse b, erit ergo impossibile et primum et secundum, scilicet a et b.

1811. Sin embargo, para entender esto, se debe saber que lo posible se dice *en dos sentidos*. *En un primer sentido*, en tanto que se opone a lo necesario, así decimos que es posible aquella cosa que puede ser o no ser. Y tomando así lo posible no procede lo que aquí se dice, pues nada impide que el antecedente pueda ser o no ser y sin embargo el consecuente sea necesario; como queda claro en este condicional: Si Sócrates ríe, es un hombre.

1812. *En un segundo sentido*, de dice posible de lo que es común a aquello que es necesario y a aquello que puede ser o no ser; es decir, en tanto que posible se opone a imposible. Es en este sentido que habla aquí el Filósofo, diciendo de lo posible, que es necesario que el consecuente sea posible si el antecedente es posible.

1813. Ciertamente, supongamos que sea verdadero este condicional "Si A, entonces B", y se dé que el antecedente, es decir A, sea posible. Entonces, o bien es necesario que B sea posible, o bien no. Si es necesario, se cumple lo propuesto anteriormente. Si no es necesario, nada impide poner el opuesto, es decir, que B no sea posible. Pero esto no se puede sostener. Pues se supone que A es posible; y cuando se supone algo posible, se supone al mismo tiempo que nada imposible puede seguirse de ello. Pues así se ha definido *posible* más arriba, aquello de lo cual no se sigue lo imposible.

Ahora bien, B se sigue de A, como se ha dicho; y B se ha supuesto que sea imposible. Pues lo mismo es ser imposible que no ser posible. Entonces A no será posible, si de ello se sigue que B es imposible. Póngase entonces que B es imposible: y si es imposible, dado A, es necesario que sea B, será, por tanto, imposible lo primero y lo segundo, es decir A y B.

1814. Ubi advertendum est quod bene sequitur, si consequens est impossibile, quod antecedens sit impossibile; non tamen e converso. Nihil enim prohibet ex impossibili sequi aliquid necessarium, ut in hac conditionali: “si homo est asinus, homo est animal”. Unde non sic intelligendum est quod philosophus dicit hic, si primum erat impossibile, idest antecedens, ergo et secundum erat impossibile, scilicet consequens. Sed ita debet intelligi: si consequens est impossibile, utrumque erit impossibile.

Sic ergo manifestum est quod si sic se habent, scilicet a et b, quod a existente, necesse est b esse, et necessario sequitur quod si a est possibile, quod b erit possibile. Et si b non est possibile, a possibili existente, non ita se habebunt a et b ut positum est, scilicet quod ad a sequitur b. Sed oportet quod a possibili existente, necesse est b possibile esse, si existente a, necesse est esse b. Cum enim dico: “si est a, est b”, hoc significatur quod necesse sit b esse possibile si a possibile est; ita tamen quod quando et eodem modo sit possibile b esse, quando et quomodo est possibile a. Non enim possibile est ut sit quocumque tempore et quocumque modo.

1814. En este razonamiento se tiene presente que es correcta la consecuencia de que, si el consecuente es imposible, el antecedente ha de ser imposible, pero no a la inversa. Pues nada impide que de algo imposible se siga algo necesario, como en este condicional: "si el hombre es un asno, el hombre es un animal". Por lo tanto, lo que el Filósofo dice aquí no se entiende así: si el primero es imposible, es decir el antecedente, entonces el segundo será imposible, es decir el consecuente. Sino que se debe entender así: si el consecuente es imposible, ambos serán imposibles.

Por lo tanto, es evidente que, si se relacionan así A y B, es decir que cuando existe A, es necesario que sea B. Se sigue necesariamente que si A es posible, será posible B. Y si B no es posible, siendo posible A, entonces A y B no se relacionan como se ha dicho, es decir que de A se sigue B. Pero es necesario que siendo posible A, B sea posible, si se da A, es necesario que se de B. Pues cuando digo "si A, entonces B" esto significa que es necesario que B sea posible, si es posible A; y es más, que cuando y de la misma manera sea posible B, en el mismo tiempo y de la misma manera sea posible A, porque no es posible ser en cualquier tiempo y de cualquier modo.

Lectio 4

1815. Postquam philosophus exclusit falsas opiniones circa potentiam et actum, hic *determinat veritatem*; et circa hoc duo facit.

Primo ostendit *quomodo actus praecedat potentiam in subiecto* [761]. Secundo quomodo potentia praecedens actum, ad actum reducatur, ibi, "Quoniam autem possibile et quando…" [762].

> [761] Omnibus autem potentiis existentibus: his quidem connatis, ut sensibus: his autem consuetudine, ut quae est fistulandi: aliis autem disciplina, ut quae est artium: has quidem necesse eos qui praeexercitati fuerunt habere quaecumque consuetudine et ratione. Non tales autem, et eas quae sunt in pati, non necesse.

Dicit ergo primo, quod cum potentiarum quaedam sint inditae his quorum sunt, sicut sensus animalibus; quaedam vero per consuetudinem acquirantur, sicut ars tibicinandi et aliae huiusmodi artes operativae; quaedam vero acquirantur per doctrinam sive disciplinam, sicut medicina et aliae huiusmodi artes: dictarum potentiarum quaecumque per consuetudinem et rationem nobis insunt, necesse est primum agere et praeexercitari in eorum actibus antequam acquirantur; sicut tibicinando, aliquis fit tibicinator; et considerando medicinalia, aliquis fit medicus. Sed aliae potentiae, quae non acquiruntur per consuetudinem, sed insunt a natura et sunt in patiendo, sicut patet de potentiis sensitivis, non procedunt a suis actibus. Non enim aliquis videndo acquirit sensum visus; sed ex eo quod potentiam visivam habet, fit actu videns.

1816. Deinde cum dicit:

> [762] Quoniam autem possibile et quando, et quomodo, et quaecumque alia necesse adesse in definitione: et haec quidem secundum rationem possunt movere, et potentiae ipsorum cum ratione. Haec autem irrationabilia et potentiae irrationales. Et illas quidem necesse in animato esse, has vero in ambobus.

Lección 4. Diversidad de actos según la diversidad de potencias

1815. Después de que el Filósofo ha rechazado las falsas teorías sobre la potencia y el acto, aquí *establece la verdad*, y acerca de esto hace dos cosas.

En las primeras líneas del capítulo 5, muestra *cómo, en el sujeto, el acto precede a la potencia* [761]. A continuación muestra cómo la potencia que precede al acto se reduce al acto, donde escribe "Y puesto que lo *potente* tiene potencia para algo, y en algún tiempo y de algún modo…" [762].

> [761] Siendo todas las potencias o bien congénitas, como los sentidos, o adquiridas por práctica, como la de tocar la flauta, o por estudio, como la de las artes, para tener las que proceden de la práctica o del estudio será necesario ejercitarse previamente; para las que no son de esta clase y para las pasivas, no es necesario.

Afirma, pues, primero que algunas potencias están impresas en los sujetos en que se encuentran, como los sentidos en los animales. Otras, sin embargo, se adquieren mediante el ejercicio, como el arte de tocar la flauta y otras artes operativas similares. Otras se adquieren gracias a la instrucción y la enseñanza, como la medicina y otras artes similares. Ahora bien, de entre las predichas potencias que se aprenden con el hábito y la razón es necesario obrar y ejercitarse en sus actos, antes de que sean adquiridas. Por ejemplo, uno se convierte en flautista tocando la flauta, y otro se convierte en medico estudiando la medicina. Sin embargo, las otras potencias que no se adquieren con el ejercicio, sino que se poseen por naturaleza y son pasivas, como ocurre con las potencias sensitivas, las cuales no proceden de sus actos. Ciertamente, uno no adquiere la vista viendo, sino que por el hecho de que posee la potencia visiva, se da el acto de ver.

1816. Seguidamente, donde escribe:

> [762] Y, puesto que lo «potente» tiene potencia para algo y en algún tiempo y de algún modo, con todas las demás determinaciones que necesariamente entran en la definición, y unas cosas pueden mover racionalmente y sus potencias son racionales, mientras que otras son irracionales e irracionales también sus potencias, y aquéllas están necesariamente en un ser animado, mientras que éstas pueden estar en uno animado o en uno inanimado

Ostendit *quomodo potentiae praecedentes actum reducuntur ad actum;* et circa hoc duo facit.

Primo enim ostendit quomodo *in hoc differunt diversae potentiae adinvicem*, scilicet rationales et irrationales [762]. Secundo ostendit qualiter rationales potentiae ad actum reducantur, ibi," Necesse ergo alterum aliquid esse quod proprium est…" [765].

Circa primum tria facit. *Primo praemittit quaedam necessaria ad praedictam* differentiam considerandam [762]: quorum *unum* est, quod in ratione possibilis oportet multa considerare. Non enim dicitur possibile respectu cuiusque, sed respectu alicuius determinati. Unde oportet possibile, esse aliquid possibile, utputa ambulare vel sedere. Et similiter quod potest aliquid facere vel pati, non potest illud quocumque tempore facere aut pati; sicut arbor non potest fructificare nisi determinato tempore. Et ideo cum dicitur aliquid esse possibile, oportet determinare quando sit possibile. Et similiter oportet determinare quomodo sit possibile. Non enim possibile, quocumque modo potest agere aliquid vel pati; sicut aliquis sic potest ambulare, scilicet tarde, non autem velociter. Et simile est de aliis circumstantiis quae consueverunt determinari in definitionibus rerum; sicut quo instrumento, quo loco, et alia huiusmodi.

1817. *Aliud* quod praetermittit est, quod *quaedam* sunt possibilia secundum rationem, et potentiae horum possibilium sunt rationales. *Quaedam* vero possibilia sunt irrationalia, et potentiae irrationales. Et quidem potentiae rationales non possunt esse nisi in rebus animatis; sed potentiae irrationales possunt esse in ambobus, scilicet in rebus animatis et inanimatis. Et non solum in plantis et brutis animalibus, quae ratione carent, sed etiam in ipsis hominibus, in quibus inveniuntur quaedam principia actionum et passionum quae sunt sine ratione, ut potentia nutritiva et augmentativa, et gravitas, et alia huiusmodi.

Muestra cómo las potencias que preceden al acto se reducen al acto; y sobre esto hace dos cosas.

En primer lugar, muestra *de qué manera se diferencian entre ellas las distintas potencias*, es decir, las racionales y las irracionales [762]. En segundo lugar, ya hacia el final del capítulo indica de qué manera las potencias racionales se reducen al acto, donde escribe "Por tanto, necesariamente habrá otra cosa que sea la que decida; por ejemplo, el deseo o la elección previa. …" [765]

Sobre el primer punto hace tres cosas. *En primer lugar, adelanta algunas* consideraciones necesarias para el análisis de esa diferencia [762]. *Una* de las cuales es que en la noción de posible se deben tener en cuenta muchos factores. Ciertamente, no se dice posible acerca de cualquier cosa, sino acerca de alguna cosa determinada. Por lo tanto, se dice lo posible de alguna cosa que es posible, por ejemplo, caminar o sentarse. De la misma manera, aquello que puede hacer o padecer algo, no puede hacer o padecer esa cosa en cualquier tiempo. Por ejemplo, una planta no puede dar fruto si no es en un tiempo determinado. Por eso, cuando se dice que alguna cosa es posible, se debe establecer cuándo es posible. Y de la misma manera es necesario establecer cómo es posible. Pues no es posible que algo pueda obrar o padecer de cualquier manera. Por ejemplo, uno puede caminar así, esto es lentamente, pero no rápidamente. Y de manera similar ocurre con las demás circunstancias que tienden a determinar las definiciones de las cosas. Como qué instrumento, qué lugar y otras circunstancias de este tipo.

1817. *Otra* consideración que adelanta es que *ciertas cosas* son posibles según la razón, y las potencias de estas cosas posibles son racionales. Sin embargo, *otras* cosas posibles son irracionales, y sus potencias, irracionales. Las potencias racionales pueden encontrarse sólo en las cosas animadas, pero las potencias irracionales pueden encontrarse en ambas, es decir, en las cosas animadas y en las inanimadas. Y no sólo en las plantas y en los animales brutos, que están privados de razón, sino también en lo hombres mismos. En éstos se encuentran ciertos principios de las acciones y las pasiones los cuales son sin la razón, como la potencia nutritiva, la del crecimiento, el peso y otras de ese tipo.

1818. Secundo ibi,

> [763] Tales quidem potentiae necesse, quando ut possunt passivum et activum appropinquant, hoc quidem facere, illud vero pati. Illas vero non necesse.

Ponit differentiam praedictarum potentiarum; dicens, quod in potentiis irrationabilibus necesse est, quando passivum appropinquat activo, in illa dispositione qua passivum potest pati et activum potest agere, necesse est quod unum patiatur et alterum agat; ut patet quando combustibile applicatur igni. In potentiis vero rationalibus, non est necessarium: non enim necesse est aedificatorem aedificare quantumcumque sibi materia appropinquaret.

1919. Tertio ibi,

> [764] Hae quidem enim omnes una unius factiva, illae autem contrariorum. Quare simul facient contraria: scilicet si agerent approximata passivo sine aliquo determinante: hoc autem impossibile.

Assignat causam praedictae differentiae; dicens, quod potentiae irrationales ita se habent, quod una est factiva tantum unius; et ideo praesente passivo necesse est quod faciat illud unum cuius est factiva. Sed una et eadem potentia rationalis est factiva contrariorum, ut superius habitum est. Si igitur necessarium esset, quod praesente passivo faceret illud cuius est factiva, sequeretur quod simul faceret contraria; quod est impossibile. Sicut si medicus induceret sanitatem et aegritudinem.

1820. Deinde cum dicit

> [765] Necesse ergo alterum aliquid esse quod proprium est. Dico autem hoc appetitum, aut prohaeresim. Quod enim desiderabit principaliter, hoc faciet, quando ut possit extiterit et appropinquaverit passivo. Quare potens secundum rationem omne necesse, quando desiderat cuius habet potentiam, et ut habet, hoc facere: habet autem praesente passivo, et ita se habente facere. Si autem non, facere non poterit.

1818. En segundo lugar, donde escribe:

> [763] Estas últimas potencias, cuando el agente y el paciente se aproximan en las condiciones requeridas por ellas, hacen o padecen necesariamente, mientras que aquéllas no necesariamente.

Explica la diferencia entre las potencias antedichas. El autor observa que en las potencias irracionales, cuando el principio pasivo se acerca al activo, en las condiciones en las que el paciente puede padecer y el agente obrar, es necesario que uno padezca y el otro obre. Como ocurre cuando aquello que es combustible se acerca al fuego. Sin embargo, en las potencias racionales no es necesario. Ciertamente no es necesario que aquel que construye comience a construir en cuanto se acerque a la materia.

1819. En tercer lugar, donde escribe:

> [764] Pues todas éstas limitan su actividad a un solo objeto, mientras que aquéllas la extienden a los contrarios, de suerte que produciríann al mismo tiempo efectos contrarios; pero esto es imposible.

Asigna la causa de la diferencia antedicha, observando que las potencias irracionales son de tal modo que limitan su actividad a un solo objeto. Por lo tanto, cuando el pasivo está presente es necesario que haga cualquier cosa que es capaz de producir. Sin embargo, una misma y única potencia racional está en condiciones de producir los contrarios, como ya se ha dicho. En consecuencia, si fuese necesario que, en presencia de lo pasivo, hiciese lo que es capaz de producir, se seguiría que haría al mismo tiempo los contrarios, lo cual es imposible. Como si el medico provocara la salud y la enfermedad.

1820. Seguidamente, donde dice:

> [765] Por tanto, necesariamente habrá otra cosa que sea la que decida; por ejemplo, el deseo o la elección previa. En efecto, el que principalmente desee de los dos contrarios, ése hará cuando se encuentre en las condiciones propicias a su potencia y se aproxime al paciente; de suerte que todo lo racionalmente potente, cuando desee aquello para lo que tiene potencia y en la medida en que la tiene, necesariamente lo hará; y la tiene cuando el paciente está presente y dispuesto de un modo determinado; y, si no, no podrá obrar

Ostendit quid requiratur ad hoc quod potentiae rationales exeant in actum, ex quo non sufficit propinquitas passi.

Et circa hoc tria facit. *Primo ostendit per quid potentia rationalis reducatur in actum*: concludens ex dictis, quod cum potentia rationalis se habeat communiter ad duo contraria, et ita cum a causa communi non procedat effectus determinatus, nisi sit aliquid proprium quod causam communem ad hunc effectum magis determinet quam ad illum, sequitur quod necesse est, praeter potentiam rationalem, quae est communis ad duo contraria, poni aliquid, quod appropriet eam ad alterum faciendum ad hoc quod exeat in actum. Hoc autem "est appetitus aut prohaeresis", idest electio quorumcumque, idest electio quae pertinet ad rationem. Quod enim aliquis considerat, hoc facit; ita tamen si existit in dispositione, qua est potens agere, et passivum adsit. Unde sicut potens potentia irrationali necessario agit, passivo appropinquante; ita omne potens secundum rationem, necesse est quod faciat quando desiderat illud cuius habet potentiam, et eo modo quo habet. Habet autem potentiam faciendi cum passivum praesens fuerit, et ita se habeat quod possit pati; aliter facere non posset.

1821. Secundo ibi,

> [766] Nullo namque exteriorum prohibente, adiungere nihil adhuc oportet. Potentiam enim habet, ut est potentia faciendi. Est autem non omnino, sed habentium aliquo modo, in quibus excludentur quae exterius prohibent. Removent enim haec eorum quae in determinatione apponuntur quaedam.

Respondet tacitae quaestioni. Posset enim aliquis quaerere, quare, cum dixerit quod omne potens secundum rationem quando desiderat, necessario agit passivo praesente, non addit, "si nihil prohibet exterius". Sed ipse respondet, quod illud, scilicet "nullo exteriorum prohibente", non oportet addere. Dictum est enim quod necesse est agere si habeat potentiam, quae est sufficiens ad faciendum. Sed hoc non est quolibet modo; sed quando illud quod habet potentiam, aliquo modo se habet: et in hoc excluduntur ea quae exterius prohibent. Nam ea quae exterius prohibent, removent aliqua eorum quae posita sunt superius in determinatione communi possibilis; ut scilicet vel non sit possibile tunc, vel non possibile hoc modo, vel aliquid huiusmodi.

Muestra qué se requiere para que las potencias racionales sean en acto, dado que no basta con la proximidad de lo pasivo.

Acerca de esto hace tres cosas. *En primer lugar, muestra en virtud de qué la potencia racional se pasa al acto*. De las consideraciones hechas, Aristóteles extrae la conclusión de que la potencia racional se relaciona indiferentemente con los dos contrarios. Ahora bien, de una causa indiferenciada no se deriva un efecto determinado a menos de que haya algo propio que determine la causa indiferente a este efecto más que al otro. Se sigue que es necesario que, además de la potencia racional, que es común a los dos contrarios, haya algo que la aproxime a producir uno de los dos, a fin de que la potencia pase al acto. Esto "es el deseo o la elección previa", es decir, la elección de cualquier cosa que pertenece a la razón. Pues aquello acerca de lo que alguien considera, es lo que hace, pero sólo si existe en la disposición capaz de obrar y si está presente aquello que es pasivo. Así como aquello que tiene la potencia irracional obra necesariamente cuando se aproxima aquello que es pasivo, también todo ser dotado de la potencia racional es necesario que obre cuando desea aquello de lo que tiene potencia y conforme al modo que la tiene. Pero sólo tiene la potencia para hacer cuando el pasivo está presente y este puede padecer, en otro caso, no podría obrar.

1821. En segundo lugar, donde escribe:

> [766] No es preciso, en efecto, determinar más aún diciendo «sin que nada externo se lo impida»; pues tiene la potencia en cuanto que ésta es potencia activa, pero no lo es ilimitadamente, sino en ciertas condiciones, en las cuales se excluirán también los impedimentos externos; pues a éstos los excluyen algunos de los factores presentes en la definición.

Responde a una pregunta que no ha sido planteada. Ciertamente uno puede preguntarse por qué, habiendo afirmado que todo existente dotado de potencia racional, cuando desea, obra necesariamente en presencia de aquello que es pasivo, no añade "sin que nada externo lo impida". Aristóteles replica que es frase, es decir "sin que nada externo lo impida", no es necesario añadirla, pues se ha dicho que es necesario obrar si se posee la potencia que sea adecuada a obrar. Pero esto no es de cualquier modo, sino cuando aquello que tiene la potencia esté en determinadas condiciones. Y con esto quedan excluidos los obstáculos externos. En efecto, los obstáculos externos eliminan algunos de los requisitos que se han establecido anteriormente en la determinación común de lo posible, como que no es posible en este momento, o de este modo o cualquier cosa similar.

1822. Tertio ibi,

> [767] Propter quod nec si simul volunt, aut cupiunt facere duo, aut contraria, facient. Non enim ita simul habent ipsorum potentiam, nec est simul faciendi potentia; quoniam quorum est, sic facient.

Docet evitare inconveniens, quod primo sequebatur, scilicet quod potentia rationalis simul faceret contraria. Non enim sequitur quod, si necesse est quod faciat potentia rationalis quod desiderat, et dato quod aliqui simul velint secundum rationem, aut cupiant secundum appetitum sensitivum, facere duo diversa aut contraria, quod propter hoc faciant. Non enim sic habent potentiam contrariorum, quod simul contraria faciant; sed sic faciunt, sicut habent potentiam, ut dictum est.

1822. En tercer lugar, donde escribe:

> [767] Por eso, aunque quiera o desee hacer simultáneamente dos efectos o los efectos contrarios, no los hará; pues no tiene la potencia para ellos del modo dicho, ni la potencia es para hacer simultáneamente, puesto que hará aquellas cosas para las que tiene la potencia del modo dicho.

Enseña a evitar el absurdo que se sigue de lo primero, es decir, que la potencia racional produciría los contrarios al mismo tiempo. Pues si es necesario que la potencia racional haga aquello que desea, y bajo la hipótesis de que algunos, al mismo tiempo, quieran con la razón o de acuerdo con el apetito sensitivo, hacer dos cosas distintas o contrarias, no se sigue que debido a esto lo hagan, pues no tienen la potencia de los contrarios en modo tal que hagan los contrarios al mismo tiempo, sino que obran tal como tienen la potencia, que es lo que se ha dicho.

Lectio 5

1823. Postquam determinavit de potentia, hic *determinat de actu*; et dividitur in duas partes.

In prima determinat *quid est actus* [768]. In secunda, quando aliquid est in potentia ad actum, ibi, "Quando autem potentia est unumquodque …" [773].

Et circa primum duo facit. Primo *continuat se ad praecedentia*; dicens, quod quia dictum est de potentia quae invenitur in rebus mobilibus, quae scilicet est principium motus active et passive, oportet determinare quid est actus, et qualiter se habeat ad potentiam: quia per hoc simul manifestum erit de potentia, cum diviserimus actum. Actus enim non tantum invenitur in rebus mobilibus, sed etiam in rebus immobilibus.

1824.

> [768] Quoniam autem de potentia, quae secundum motum dicitur, dictum est, de actu determinemus, quid est actus, et quale quid. Etenim possibile simul manifestum erit dividentibus, quia non solum hoc dicimus possibile quod aptum natum est movere aliud aut moveri ab alio, aut simpliciter aut modo quodam, sed et aliter. Quapropter quaerentes, et de his supervenimus.

Ex quo manifestum est, cum potentia dicatur ad actum, quod active possibile vel potens, non solum dicatur quod est natum movere active, vel moveri ab alio passive, aut simpliciter, secundum quod dicitur potentia respectu actionis aut passionis communiter, aut modo quodam, secundum quod potentia dicitur respectu eius quod est bene agere aut bene pati; sed etiam dicetur possibile vel potens aliter secundum ordinem ad actum qui est sine motu. Licet enim nomen actus a motu originem sumpserit, ut supra dictum est, non tamen solum motus dicitur actus; unde nec dicitur solum possibile in ordine ad motum. Et ideo oportet inquirendo de his tractare.

Lección 5. Sentidos de acto

1823. Después de haber tratado acerca de la potencia, aquí, en el capítulo 6, *trata acerca del acto*; y lo divide en dos partes.

En la primera, que ocupa el capítulo sexto al completo, establece *qué es el acto* [768]. En la segunda, ya a partir del capítulo 7, cuándo algo está en potencia respecto al acto, donde escribe "Debemos determinar cuándo una cosa está en potencia y cuándo no…"[773].

Acerca de lo primero hace dos cosas. En primer lugar, *lo vincula con lo que ha dicho anteriormente*; Aristóteles dice, que así como se ha hablado acerca de la potencia que se encuentra en las cosas móviles, la cual es principio del movimiento activo y pasivo; es necesario determinar qué es el acto, y cómo se relaciona con la potencia, puesto que cuando hayamos clasificado el acto, gracias a ello, al mismo tiempo quedará claro acerca de la potencia, pues el acto no sólo se encuentra en las cosas móviles, sino también en el ámbito de las cosas inmóviles.

1824. Dice:

> [768] Puesto que ya hemos hablado de la potencia relativa al movimiento, tratemos ahora del acto y digamos qué es y cuál es su naturaleza. Al hacer nuestro análisis veremos que no sólo decimos que es *potente* lo que tiene poder natural para mover a otro o ser movido por otro, ora sin más ora de cierto modo, sino también en otro sentido, a causa de lo cual en nuestra indagación hemos tratado también de estas cosas.

Ya que la potencia se dice en relación al acto, de esto resulta evidente que aquello que es activamente posible o potente no se dice sólo que tiene por naturaleza la aptitud para mover o ser movido de una de estas formas: o bien sin más, en el sentido en el que la potencia se dice respecto de la acción o de la pasión en general; o bien en algún aspecto, en tanto que la potencia se dice en relación aquello que es obrar bien o padecer bien; sino que se dirá posible o potente también en otro sentido: según el orden del acto que es sin movimiento. En efecto, aunque la palabra *acto* proviene del movimiento, como se ha dicho, no sólo se dice el acto en cuanto al movimiento; por lo cual, tampoco lo posible se dice sólo en relación con el movimiento. Por lo tanto, es necesario tratar acerca de esto.

1825. *Secundo ibi*,

> [769] Est autem actus existere rem non ita sicut dicimus potentia; [dicimus autem potentia] ut in ligno Mercurium et in toto medietatem, quia auferetur utique, et scientem et non speculantem si potens est speculari. Sed hoc actu.

Determinat de actu. Et *primo* ostendit *quid sit actus* [769]. Secundo quomodo diversimode dicatur in diversis, ibi, "Dicuntur autem actu non omnia similiter …" [771].

Circa primum duo facit. *Primo* ostendit *quid est actus*; dicens, quod actus est, quando res est, nec tamen ita est sicut quando est in potentia. Dicimus enim in ligno esse imaginem Mercurii potentia, et non actu, antequam lignum sculpatur; sed si sculptum fuit, tunc dicitur esse in actu imago Mercurii in ligno. Et similiter in aliquo toto continuo pars eius. Pars enim, puta medietas, est in potentia, inquantum possibile est ut pars illa auferatur a toto per divisionem totius; sed diviso toto, iam erit pars illa in actu. Et similiter sciens et non speculans, est potens considerare sine consideratione; sed hoc scilicet speculari sive considerare, est esse in actu.

1826. Deinde cum dicit:

> [770] Palam autem in singularibus inductione quod dicere volu-mus, et non oportet omnis rei terminum inquirere, sed proportionale conspicere, quia ut aedificans ad aedificabile, et vigilans ad dormiens, et videns ad claudens quidem oculum, visum autem habens, et segregatum ex materia ad materiam, et laboratum ad illaboratum, est aliquid: et huius differentiae alteri parti sit actus determinatus, alteri autem possibile.

1825. *En segundo lugar, donde escribe:*

> [769] El acto es, pues, el existir de la cosa, pero no como cuando decimos que está en potencia; y decimos que está en potencia como está un Hermes en un madero, y la media línea en la línea entera, porque podría ser separada, y que es sabio incluso el que no especula, si es capaz de especular. Pero esto otro está en acto.

Investiga acerca del acto. Y, *en primer lugar* establece *qué es el acto* [769]. En segundo lugar de qué modos diversos se dice el acto, donde dice "Pero *estar en acto* no se dice de todas las cosas…" [771].

Acerca de lo primero hace dos cosas. *Primero* muestra *qué es el acto*, afirmando que hay acto cuando la cosa existe, pero no del mismo modo que cuando está en potencia, pues decimos que en la madera está la imagen de Mercurio en potencia, y no en acto, antes de que la madera sea esculpida; pero si se esculpe, entonces decimos que la imagen de Mercurio está en la madera en acto. Y de la misma manera, la parte en el todo continuo, pues las partes, por ejemplo, la mitad, está en potencia, en la medida que es posible que se extraiga la parte del todo, por división del todo; pero cuando el todo sea dividido, ya se encontrará la parte en acto. Y de la misma manera el que posee la ciencia, pero no está ejercitando su saber, tiene la potencia de considerar sin estar considerando; es decir, especular o considerar, significa estar en acto.

1826. Seguidamente, donde escribe:

> [770] Lo que queremos decir es manifiesto en los singulares por inducción, sin que sea preciso buscar una definición de todo, sino que basta contemplar la analogía, pues en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. Y, de esta diferencia, quede el acto separado a una parte y, a la otra, la potencia.

Respondet quaestioni tacitae. Posset enim aliquis quaerere ab eo, ut ostenderet quid sit actus per definitionem. Sed ipse respondet dicens, quod inducendo in singularibus per exempla manifestari potest illud quod volumus dicere, scilicet quid est actus, "et non oportet cuiuslibet rei quaerere terminum," idest definitionem. Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definiri non potest.

1827. Sed per proportionem aliquorum duorum adinvicem, potest videri quid est actus. Ut si accipiamus proportionem aedificantis ad aedificabile, et vigilantis ad dormientem, et eius qui videt ad eum qui habet clausos oculos cum habeat potentiam visivam, et eius "quod segregatur a materia", idest per operationem artis vel naturae formatur, et ita a materia informi segregatur; et similiter per separationem eius quod est praeparatum, ad illud quod non est praeparatum, sive quod est elaboratum ad id quod non est elaboratum. Sed quorumlibet sic differentium altera pars erit actus, et altera potentia. Et ita proportionaliter ex particularibus exemplis possumus venire ad cognoscendum quid sit actus et potentia.

1828. Deinde cum dicit:

> [771] Dicuntur autem actu non omnia similiter; sed aut proportionaliter, ut hoc in hoc, aut ad hoc. Haec quidem ut motus ad potentiam, illa vero ut substantia ad aliquam materiam.

Segundo, responde a una cuestión tácita, pues alguien le podría pedir que mostrara qué es el acto por definición. Pero él responderá que desde los singulares por inducción se puede manifestar con ejemplos lo que queremos decir, esto es, qué es el acto, "sin que sea preciso buscar la definición", esto es, delimitarlo, pues las primeras nociones simples no se pueden definir, ya que no se puede en las definiciones ir al infinito. Acto es una de las primeras nociones simples; por lo tanto, no se puede definir.

1827. Ahora bien, mediante la analogía[220] entre dos casos, podemos ver qué es el acto. Así, tomando la analogía entre quien edifica y aquello que puede ser edificado. Entre quien está despierto y quien duerme. Entre quien ve y quien tiene los ojos cerrados aún teniendo la potencia visiva. Entre aquello "que está separado de la materia", es decir, que se forma por efecto de la operación del arte o de la naturaleza, por el cual se separa de la materia informe, y aquello que no está separado de la materia informe. También entre aquello que está separado de la separación y aquello que no está separado. O aquello que está elaborado y aquello que no está elaborado. De todas estas cosas diferentes, una parte será acto, y la otra potencia. Y de esta manera, con la analogía extraída de los ejemplos particulares, somos capaces de llegar a un conocimiento de lo que es el acto y la potencia.

1828. Seguidamente, donde escribe:

> [771] Pero *estar en acto* no se dice de todas las cosas en el mismo sentido, sino análogamente: como esto existe en esto o en orden a esto, aquello existe en aquello o en orden a aquello; pues unas cosas están en la relación del movimiento a la potencia, y otras, en la de la substancia a cierta materia.

[220] Santo Tomás usa *proportio*, de ahí que se halla llamado a esta analogía *de proporción*; es decir, se establece una proporción (aritmética) entre cuatro términos: la boca es al hombre como la bocana al puerto.

Ostendit, quod diversimode dicatur actus. Et ponit *duas diversitates*: quarum *prima* est, quod actus dicitur vel actus, vel operatio. Ad hanc diversitatem actus insinuandam dicit primo, quod non omnia dicimus similiter esse actu, sed hoc diversimode. Et haec diversitas considerari potest per diversas proportiones. Potest enim sic accipi proportio, ut dicamus, quod sicut hoc est in hoc, ita hoc in hoc. Utputa visus sicut est in oculo, ita auditus in aure. Et per hunc modum proportionis accipitur comparatio substantiae, idest formae, ad materiam; nam forma in materia dicitur esse.

1829. *Alius modus* proportionis est, ut dicamus quod sicut habet se hoc ad hoc, ita hoc ad hoc; puta sicut se habet visus ad videndum, ita auditus ad audiendum. Et per hunc modum proportionis accipitur comparatio motus ad potentiam motivam, vel cuiuscumque operationis ad potentiam operativam.

1830. *Secundo ibi,*

> [772] Aliter autem, et infinitum, et vacuum, et quaecumque talia dicuntur potentia et actu multis entium: ut videnti, et vadenti et visibili. Haec quidem enim contingunt, et simpliciter verificari aliquando; hoc quidem visibile, quia videtur; illud vero, quia videri possibile. Sed infinitum non ita potentia est tamquam actu futurum separabile, sed notitia. Eo enim quod non deficiat divisio, ostendit esse potentia hunc actum, in separari vero non. Quod quidem igitur actu, et quid est, et quale, ex his et similibus manifestum erit nobis.

Ponit *aliam diversitatem* actus; dicens, quod infinitum, et inane sive vacuum, et quaecumque huiusmodi sunt, aliter dicuntur esse in potentia et actu, quam multa alia entia. Utputa videns, et vadens, et visibile. Huiusmodi enim convenit aliquando simpliciter esse vel in potentia tantum, vel in actu tantum; sicut visibile in actu tantum, quando videtur, et in potentia tantum, quando potest videri et non videtur.

Muestra de qué modos diversos se dice el acto. Y expone *dos sentidos diferentes*: de los cuales *el primero* es que el acto se dice de lo que es, o bien acción o bien operación. Para evidenciar la diferencia entre los actos, en primer lugar observa, que no decimos que todas las son acto en el mismo sentido, sino en sentidos distintos. Y esta diversidad puede ser analizada conforme a las diferentes analogías. Pues se puede tomar una analogía, por ejemplo, como esto está en aquello, así esto, en aquello. Por ejemplo, como la visión está en el ojo, la audición, en la oreja. Y con este modo de analogía se entiende la comparación de la substancia, esto es, de la forma con la materia; pues se dice que la forma está en la materia.

1829. *Otro significado* de la analogía, es aquel por el que decimos que, como esto está a esto, así aquello está a aquello. Por ejemplo, como la vista está al ver, así el oído está al oír. En este tipo de analogía se entiende la comparación del movimiento con la potencia motriz, o de cualquier operación con la potencia operativa.

1830. *En segundo lugar*, donde escribe:

> [772] Lo infinito, lo vacío y las demás cosas semejantes se dice que están en potencia o en acto de manera distinta que muchos de los existentes, por ejemplo que el que ve o anda o es visto. Pues estas cosas cabe que sean verdaderas alguna vez incluso sin limitaciones (decimos, en efecto, que algo se ve, unas veces porque es visto y otras porque puede ser visto); pero lo infinito no está en potencia en el sentido de que haya de existir separado en acto, sino en el conocimiento. Pues el hecho de que no termine la división hace que este acto esté en potencia, pero que tenga existencia separada no. Qué es estar en acto y cuál es su naturaleza, podemos verlo por estas explicaciones y otras semejantes.

Presenta *otra diversidad* del acto; diciendo que el infinito, y lo vano o el vacío, y todos los que son de ese modo, se dice que son en potencia y acto de un modo distinto de muchos otros existentes, por ejemplo, el que ve, el que está andando y lo visible. Pues a estas cosas corresponde en ocasiones ser sin más, o sólo en potencia o sólo en acto. Como aquello que es visible en acto sólo cuando es visto, y sólo en potencia cuando puede ser visto, y no está siendo visto.

1831. Sed infinitum non ita dicitur in potentia, ut quandoque sit separatum in actu tantum. Sed actus et potentia distinguuntur ratione et cognitione in infinito. Puta in infinito secundum divisionem dicitur esse actus cum potentia simul, eo quod nunquam deficit potentia dividendi: quando enim dividitur in actu, adhuc est ulterius divisibile in potentia. Nunquam autem separatur actus a potentia, ut scilicet quandoque sit totum divisum in actu, et non sit ulterius divisibile in potentia. Et similiter est considerandum in vacuo. Possibile enim est locum evacuari ab hoc corpore, non ut sit totum vacuum: remanet enim plenus alio corpore. Et sic semper in vacuo remanet potentia coniuncta actui. Et idem est in motu, et tempore, et huiusmodi aliis, quae non habent esse perfectum. Deinde in fine epilogat quod dixit. Et est planum in litera.

«Sequens textus quamvis reperiatur in graeco exemplari, tamen a nullo unquam ex Latinis fuit consideratus, praeterquam a Domino Chiriaco Strozza nobili et eruditissimo viro graecarum literarum peritissimo, qui, cum Pisano Gymnasio graecas literas doceret, non solum hoc animadversione dignum putavit, sed et transtultit, verum etiem doctissime ipsum interpretatus est»

Quoniam vero actionum, quarum terminus, nulla finis est, sed ex his, quae circa finem, ut extenuandi tenuitas ipse est, ipsa autem quando extenuaverit sic sunt in motu non existentia ea quorum causa est motus, non sunt haec actio, aut saltem non perfecta, non enim finis, sed illi inest finis et actio. Ut videt, verum etiam sapit et intelligit et intelexit, sed non discit et didicit, nec convalescit et convaluit, bene vivit et bene vixit, sed etiam faelicitate fruitur et fructus est. Sin oportebat aliquando cessare, ut quando extenuaverit, num autem non, sed vivit et vixit, harum quidem alias motus dicere, alias autem operationes. Omnis motus imperfectus extenuatio, disciplinatio, itio, edificatio. Hae enim sunt motus et imperfecti profecto. Non enim simul it et ivit, nec aedificat et aedificavit, nec fit et factum est, sed diversum et movet et movetur. Vidit autem et videt simul idem, et intelligit et intellexit. Huismodi igitur appello operationem, illam autem motum

1831. Pero el infinito no se dice así en potencia, en el sentido de que a veces esté separado en mero acto, pues en el infinito el acto y la potencia se distinguen con la razón y el conocimiento. Por ejemplo, en el infinito por efecto de la división, se dice que el acto está junto con la potencia, dado que no falta nunca la potencia de la división, pues cuando se divide en acto, es todavía divisible ulteriormente en potencia. Ahora bien, el acto no es nunca separable de la potencia, esto es, en modo que a veces sea un todo dividido en acto y no sea ulteriormente divisible en potencia. Lo mismo se puede decir del vacío, pues es posible que el lugar se vacíe de este cuerpo, pero no en el modo en que sea un todo vacío, en tanto que permanece siempre ocupado por otro cuerpo. Por lo tanto, en el vacío, la potencia permanece siempre junto al acto. Lo mismo en el movimiento, en el tiempo, y en otras cosas de este tipo que no tienen un ser perfecto. Seguidamente, al final, resume las cosas que ha dicho, y es claro lo que dice.

«El texto siguiente, si bien se encuentra escrito en el ejemplar griego, no fue considerado jamás por ningún latino, excepto por el señor Ciriaco Strozzi, hombre noble y eruditísimo, competentísimo en las letras griegas, el cual, enseñando en el Gimnasio de Pisa, no sólo lo juzgó digno de atención, sino que lo tradujo y también lo interpretó de manera doctísima»

Puesto que de las acciones que tienen límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo del adelgazar es fin la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento, estos procesos no son una acción o al menos no una acción perfecta (puesto que no son un fin). Acción es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que en un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido. Así, pues, de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos, y otros, actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; éstos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo,

Lectio 6

1832. Postquam manifestavit philosophus quid est actus, *hic intendit ostendere quando et in quali dispositione existens aliquid dicatur esse in potentia ad actum*.

Et circa hoc duo facit.

> [773] Quando autem potentia est unumquodque, et quando non, determinandum. Non enim quandocumque: ut terra est potentia homo? Aut non, sed magis cum fiat sperma? Et]neque hoc adhuc forsan.

Primo dicit de quo est intentio, dicens, quod determinandum est quando aliquid est in potentia, et quando non. Non enim quandocumque, et qualitercumque dispositum, aliquid potest dici esse in potentia, etiam ad id quod fit ex eo. Nunquam enim poterit dici, quod terra sit in potentia homo. Manifestum est enim quod non; sed magis tunc dicitur esse in potentia homo, quando ex praecedenti materia iam factum est sperma. Et forte neque adhuc est in potentia homo, ut infra patebit.

1833. *Secundo ibi,*

> [774] Quemadmodum igitur nec a medicativa omne utique sanabitur, nec a fortuna, sed est aliquid quod possibile est, et hoc est sanum potentia. Terminus autem eius quod ab intellectu actu fit ex potentia ente, quando volitum fit nullo exteriorum prohibente. Ibi autem in eo quod sanatur, quando nihil prohibet eorum quae in ipso. Similiter autem potentia et domus, si nihil prohibeat eorum in his materia fieri domum, nec est quod oporteat adiici, aut removeri, aut permutari, haec domus potentia. Et in aliis similiter, quorumcumque extrinsecus principium est generationis et quorumcumque itaque in ipso habente quaecumque nullo exteriorum impediente erit per ipsum, quale sperma nondum. Oportet enim in alio et permutari. Quando vero iam per suum principium est tale, iam hoc est potentia. Illa vero altero egent principio, ut terra nondum est statua potentia, permutata enim erit aes.

Lección 6. Estar en potencia y estar en acto

1832. Después de que el Filósofo ha mostrado qué es el acto, en este capítulo 7, *se propone mostrar cuándo una cosa se dice que está en potencia al acto, y qué disposición debe tener*.

Y sobre esto hace dos cosas.

> [773] Debemos determinar cuándo una cosa está en potencia y cuándo no; pues no siempre lo está. La tierra, por ejemplo, ¿es en potencia un hombre?; ¿o no, sino más bien cuando ya se ha convertido en semen, o quizá ni siquiera entonces?

En las primeras líneas, indica *el objeto de lo que se propone*, observando que se debe establecer cuándo algo está en potencia y cuándo no lo está, pues no en cualquier tiempo y de cualquier modo que esté dispuesta una cosa, puede decirse que está en potencia, incluso respecto a lo que se deriva de ella. Ciertamente, nunca se podrá decir que la tierra sea hombre en potencia, dado que es evidente que no lo es. Más bien se dice que el hombre está en potencia cuando de la materia precedente se ha formado ya el esperma. Y, tal vez, ni así está en potencia el hombre, como quedará claro más adelante.

1833. *En segundo lugar*, donde escribe:

> [774] Del mismo modo, no todo puede ser sanado por la medicina o por el azar; pero hay algo que puede serlo, y esto es lo sano en potencia. Y la definición de lo que por obra de la inteligencia llega a estar en entelequia desde su estado en potencia es «cuando, habiéndolo querido, llega a ser, no impidiéndolo nada externo», y allí, en lo que es sanado, cuando no lo impida nada de lo que hay en el paciente. Y de manera semejante está en potencia también una casa; si no hay en esto, es decir en la materia, nada que impida que llegue a ser casa, ni hay nada que deba añadirse o suprimirse o cambiar, esto es en potencia una casa. Y lo mismo en las demás cosas que tienen fuera el principio de la generación. Y, de las que lo tienen en sí mismas, cuantas, si no lo impide nada externo, serán por sí mismas; por ejemplo, el semen aún no (pues debe caer en otro y cambiar), pero cuando por su propio principio sea ya tal, entonces es esto en potencia; en su primer estado necesita de otro principio, del mismo modo que la tierra aún no es una estatua en potencia (pues debe cambiar y convertirse en bronce).

Solvit propositam quaestionem.

Et circa hoc duo facit. *Primo ostendit in quali dispositione materia existens, dicatur esse in potentia ad actum*. Secundo quod a materia in tali dispositione denominatur solum id quod est in materia, ibi, "Videtur autem quod dicimus esse non hoc …" [775].

Circa primum, considerandum est, quod sicut septimo superius dixit, quarumdam artium effectus contingunt etiam sine arte. Domus enim non fit sine arte, sed sanitas fit sine arte medicinae ex sola operatione naturae. Et licet id quod fit a natura, non sit fortuitum neque casuale, eo quod natura est causa agens per se, fortuna vero et casus est causa agens per accidens, tamen ex eo quod ille qui sanatur a natura, sanatur praeter intentionem artis, dicitur sanari a fortuna. Nihil enim prohibet aliquid non esse fortuitum in se, quod tamen dicitur fortuitum per comparationem ad aliquem, qui non considerat causam per se talis effectus.

1834. Dicit ergo, quod non quicumque vel in qualibet dispositione existens, sanatur a medicina vel a fortuna; sed est aliquod possibile in determinata dispositione, quod sanetur vel a natura vel ab arte. Quibuslibet enim activis respondent determinata passiva. Illud autem possibile, quod unica actione natura vel ars potest in actum sanitatis reducere, est sanum in potentia.

1835. Et ut plenius cognoscatur, subiungit definitionem huius possibilis, et quantum ad operationem artis, et quantum ad operationem naturae. Dicit ergo quod est possibile, quod ex potentia ente, ens fit actu ab intellectu, sine arte. Terminus enim, idest definitio est quando statim cum vult artifex facit id esse actu, si nihil exterius prohibeat. Et tunc potentia dicitur esse sanum, quia per unam operationem artis fit sanum. In illis autem, quae sanantur per naturam, dicitur esse aliquid in potentia sanum, quando non est aliquid prohibens sanitatem, quod debeat moveri vel transmutari prius quam intrinseca virtus sanans effectum habeat in sanando.

Resuelve el problema formulado.

Y sobre esto hace dos cosas. En primer lugar, *muestra cual es la disposición que la materia debe tener para que se diga que está en potencia al acto*. En segundo lugar, que nombramos aquello que está en la materia a partir de la materia dispuesta a eso, donde escribe "Mas parece que cuando decimos de algo que no es *tal cosa*…" [775]

Acerca de lo que concierne al primer punto, debe tenerse en cuenta que, como ha dicho anteriormente, en el libro VII, los efectos de ciertas artes se producen también sin el arte. Ciertamente, la casa no se produce sin el arte, pero la salud se obtiene sin el arte de la medicina, de la sola operación de la naturaleza. A pesar de que aquello que se da por naturaleza no es fortuito ni casual, dado que la naturaleza es una causa agente por sí misma, mientras que la fortuna y el azar son una causa agente por coincidencia. Sin embargo, del hecho de que una persona se cure por naturaleza, o sea, prescindiendo del arte médico, se dice que se ha curado por azar, pues nada impide que algo no sea fortuito por sí, y que, sin embargo sea considerado fortuito en relación a algún otro que no se considera por sí causa de tal efecto.

1834. Aristóteles observa que no cualquier cosa, o en cualquier disposición, se cura a través de la medicina o del azar; sino que es posible que alguna cosa que se encuentre en determinada disposición se cure, o bien por naturaleza, o bien por el arte. Ciertamente, a todas las cosas activas les corresponden determinadas cosas pasivas, sin embargo aquel posible, que puede ser llevado al acto por la sola acción de la naturaleza o del arte, es sano en potencia.

1835. Para una comprensión más amplia, Aristóteles añade la definición de este posible, en cuanto a la operación del arte o en cuanto a la operación de la naturaleza. Afirma, por tanto, que es posible lo que existiendo en potencia, lo se hace existente en acto por obra de la inteligencia o del arte. Pues el término, es decir, la definición se da tan pronto como el artesano lo quiera, haciendo que eso esté en acto, si no lo impide nada externo. Entonces se dice que está sano en potencia, en tanto que se pone sano gracias a la operación del arte. Sin embargo, en aquello que sana por naturaleza, se dice que está sano en potencia cuando no hay ningún obstáculo a la salud que deba eliminarse o cambiar antes de que la fuerza de sanar produzca el efecto de la salud.

1836. Et sicut diximus de sanatione quae fit ab arte, ita potest dici de aliis quae per artem fiunt. Nam tunc materia est in potentia domus, quando nihil eorum quae sunt in materia, prohibet domum fieri statim una actione, nec est aliquid quod oporteat addi, vel auferri, vel mutari, antequam materia formetur in domum. Sicut lutum oportet transmutari, antequam ex eo fiant lateres: ex arboribus autem oportet aliquid auferri per dolationem, et addi per compaginationem, ad hoc quod componatur domus. Unde lutum et arbores non sunt potentia domus, sed lateres et ligna iam praeparata.

1837. Et similiter est in aliis; sive habeant principium perfectionis extra, sicut sunt artificialia; sive intra, sicut naturalia. Et tunc semper sunt in potentia ad actum, quando nullo exterius prohibente, per proprium principium activum possunt reduci in actum. Tale autem nondum est sperma. Oportet enim quod mediantibus permutationibus multis ex eo fiat animal. Sed quando iam per proprium principium activum potest fieri tale, scilicet actu existens, tunc iam est in potentia.

1838. Sed illa, quae oportet transmutari antequam sint statim reducibilia in actum, indigent alio principio activo, scilicet praeparante materiam, quod interdum est aliud a perficiente, quod inducit ultimam formam. Sicut patet quod terra nondum est in potentia statua; non enim una actione nec uno agente reducitur in actum; sed prius per naturam transmutatur, et fit aes, et postea per artem fit statua.

1836. Y lo que se ha dicho acerca de la curación a través del arte, se puede extender también a las otras cosas que son hechas por el arte, pues la materia está en potencia de casa cuando no hay nada en las cosas que son materia que impida que la casa se haga por una acción; y no hay nada que sea necesario agregar, ni quitar, ni cambiar, antes de que la materia forme la casa. Por ejemplo, la arcilla debe sufrir una transformación antes de que de ella se hagan los ladrillos. También es necesario quitar algo de los árboles a través de la tala, y añadir otras cosas necesarias para que se componga la casa. Por lo tanto, la arcilla y los árboles no son potencia de la casa, sino los ladrillos y los maderos ya preparados.

1837. Y de la misma manera en las demás cosas, bien tengan fuera su principio de perfección, como ocurre con los artefactos, bien que lo tengan dentro, como las cosas naturales. Siempre están en potencia al acto cuando, sin ningún impedimento externo, pueden pasar al acto en virtud de su propio principio activo. Tal no es el caso del esperma, en tanto que son necesarios muchos procesos de cambio a fin de que de éste se produzca el animal. Pero cuando ya por su propio principio activo puede hacer tal cosa, es decir, existir en acto, entonces está ya en potencia.

1838. Al contrario, las cosas que deben sufrir cambios antes de ser inmediatamente reducibles al acto necesitan otro principio activo, a saber, el que prepara la materia, que en ocasiones es distinto de aquel que la perfecciona induciendo la forma última. Y así vemos que la tierra no tiene potencia de ser estatua, pues ni una única acción ni un único agente puede reducirla al acto, sino que primero es transformada por la naturaleza, y se convierte en bronce. Después, con el arte, se transforma en estatua.

1839. Deinde cum dicit:

> [775] Videtur autem quod dicimus esse non hoc, sed ecininum, ut arca non lignum, sed lignea: nec lignum terra, sed terreum. Iterum terra si sic, non aliud, sed ecininum. Et semper illud potentia simpliciter quod posterius est, ut arca non terra nec terrea, sed lignea. Hoc enim potentia arca et materia arcae haec. Simpliciter quidem ipsius simpliciter, huius vero hoc lignum. Si vero aliquid est primum quod non adhuc de alio dicitur ecininum, haec prima materia est: ut si terra aerea est, et aer non ignis, sed igneus, ignis est prima materia, hoc aliquid existens. In hoc enim differt universale et subiectum, per esse hoc aliquid.

Ostendit, *quod a tali materia, quae est in potentia ad actum, denominatur mixtum*.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit *qualiter mixtum a materia denominatur*; dicens quod id quod fit a materia, non dicitur hoc, sed ecininum, quod Latine non dicitur, sed per consuetudinem Graecum est denominativum ad significandum illud, quod est ex altero tamquam ex materia: ac si dicatur: materia non praedicatur in abstracto de eo quod est ex materia, sed denominative. Sicut arca non est lignum, sed lignea, et lignum non est terra, sed terreum. Et iterum, si terra habeat aliam materiam priorem, terra non erit illud, sed ecininum, idest non praedicatur de terra in abstracto, sed denominative.

1840. Ita tamen fiat talis praedicatio, quod semper id quod est in potentia secundum modum determinatum, praedicatur de eo, quod est immediate posterius. Ut terra, quae non potest dici potentia arca, non praedicatur de arca, nec in abstracto nec denominative. Arca enim neque est terra, neque terrea, sed lignea. Lignum enim est in potentia arca et materia arcae. Universaliter est quidem lignum arcae, particulariter vero hoc lignum huius arcae.

1839. Allí donde escribe:

> [775] Mas parece que, cuando decimos de algo que no es *tal cosa*, sino *de tal cosa* —por ejemplo, el arca no es madera, sino de madera, y la madera no es tierra, sino de tierra, y a su vez la tierra, si está en el mismo caso, no es tal otra cosa, sino de tal otra cosa—, aquello es en potencia, siempre y sin limitaciones, lo que sigue inmediatamente. Por ejemplo, el arca no es de tierra ni tierra, sino de madera; pues ésta es en potencia un arca y ésta es la materia de un arca; la madera en general, la de un arca en general, y esta madera determinada, la de esta arca determinada. Pero, si hay algo primero, de lo que ya no se dice, con referencia a otro, que es *de tal cosa*, esto será la materia prima; por ejemplo, si la tierra es de aire, y si el aire no es fuego, sino de fuego, el fuego será materia prima, sin ser algo determinado, pues en esto se diferencian lo universal y el sujeto, en ser algo determinado o no serlo.

Muestra *que el compuesto toma su nombre de la materia que está en potencia al acto*.

Acerca de esto hace tres cosas. En primer lugar muestra *de que modo el todo toma su nombre de la materia*. Aristóteles sostiene que aquello que está hecho de una materia no decimos que es *tal materia* sino *de tal materia* [ekeíninon], lo cual no se dice en latín, pero según la costumbre griega es un derivado que significa aquello que procede de otro como de la materia. Como diciendo: la materia no se predica en abstracto de aquello que es de esa materia, sino en este sentido derivado. Por ejemplo, el arca no es madera, sino lígnea; y la madera no es tierra, sino térrea. Y así, si la tierra tiene una materia anterior, la tierra no será esa cosa, sino de esa materia, es decir, no se predica de la tierra en abstracto, sino de manera derivada.

1840. Sin embargo, tal predicación se hace de manera que aquello que está en potencia según un determinado modo se predique siempre de aquello que es inmediatamente posterior. Como la tierra, que no puede decirse que sea en potencia un arca, el arca no es tierra ni en abstracto ni de forma derivada. Ciertamente, el arca no es térrea ni de tierra, sino lígnea. La madera a su vez, es en potencia arca y materia del arca. En general, la madera es materia del arca; pero en particular, esta madera es materia de esta arca.

1841. Si vero est aliquid primum, quod non dicitur de alio ecininum, idest quod non habet aliquid quod de eo quidem denominative praedicetur modo praedicto, hoc erit materia prima. Sicut si aer est materia terrae, ut quidam dixerunt, aer praedicabitur de terra denominative, ut dicatur terra est aerea. Et similiter dicetur aer igneus et non ignis, si ignis est materia eius. Ignis autem, si non denominatur ab aliqua priori materia, erit materia prima, secundum positionem Heracliti. Sed hic oportet adiungere: si sit aliquid existens, ad differentiam universalis; nam universale praedicatur etiam de aliis, et alia non praedicantur de eo; nec tamen est materia, cum non sit aliquid subsistens. Universale enim et subiectum differunt per hoc, quod subiectum est hoc aliquid, non autem universale.

1842. Secundo ibi,

> [776] Utputa passionibus quod subiicitur, homo, et corpus, et anima, passio autem musicum et album. Dicitur autem musica adveniente illud non musica, sed musicum; et non albedo homo, sed album; nec ambulatio aut motus, sed ambulans aut motum, ut ecininum.

Ponit similitudinem praedicationis denominativae: dicens, quod sicut id quod subiicitur passionibus, ut homo, corpus et animal, recipit denominativam praedicationem passionum: sic, id quod est ex materia, recipit denominativam praedicationem materiae. Nam “passio est musicum et album”. Dicitur autem subiectum, cui advenit musica, non esse musica in abstracto, sed musicum denominatione: et homo non dicitur albedo, sed album. Neque etiam homo dicitur ambulatio aut motus abstractive, sed ambulans aut motum, ut ecininum, idest denominatum.

1841. Pero si hay algo primero, que no se dice en referencia a otro que es *de esa cosa*, es decir, que no tiene algo que se predique de él por derivación, del modo arriba indicado, esto será la materia prima. Por ejemplo, si el aire es la materia de la tierra, como han dicho algunos pensadores, el aire se predicará de la tierra de manera derivada, diciendo que la tierra es aérea. Del mismo modo, se dirá que el aire es ígneo, y no, que es fuego, si el fuego es la materia del mismo. A su vez, el fuego, si no se deriva de otra materia antecedente, será materia prima, según la posición de Heráclito. Pero aquí hay que añadir: si hay algo existente diferente de lo universal; pues lo universal se predica también de las otras cosas, y las otras cosas no se predican de él; sin embargo, no es materia, dado que no es algo subsistente, en tanto que el universal y el sujeto se diferencian en el hecho de que el sujeto es algo determinado, y no así el universal.

1842. *En segundo lugar*, donde escribe:

> [776] Por ejemplo, sea lo que está sujeto a las afecciones un hombre, cuerpo y alma, y sea afección lo músico y lo blanco (pero, cuando se ha generado la música en este sujeto, no lo llamamos música, sino músico, ni decimos que el hombre sea blancura, sino blanco, ni andadura o movimiento, sino algo que anda o que se mueve, como decimos que algo es «de tal cosa»).

Expone la semejanza de la predicación derivada, afirmando que, como el sujeto de las pasiones, como el hombre, cuerpo y alma[221], recibe la predicación derivada de las pasiones así como lo que es materia recibe la predicación derivada de al materia. En efecto, "sea afección músico y blanco". Sin embargo, el sujeto que recibe la música no se dice que sea músico en abstracto, sino músico por derivación. Y el hombre no se dice blancura, sino blanco. Tampoco el hombre se dice el caminar o el movimiento en abstracto, sino que camina o se mueve, como si dijéramos *de eso*, es decir, derivadamente.

[221] Aquí el texto está corrupto y, donde debería decir *corpus et anima*, dice *corpus et animal*.

1843. *Tertio ponit comparationem utriusque denominationis*, ibi:

> [777] Quaecumque quidem igitur sic, ultimum, substantia: quaecumque vero non sic, sed species quaedam, et hoc aliquid, quod praedicatur, ultimum materia et substantia materialis. Et recte itaque accidit ecininum dici secundum materiam et passiones. Ambo namque indeterminata. Quando quidem igitur dicendum est potentia et quando non, dictum est.

Dicit, quod quaecumque sic praedicantur denominative, sicut ista accidentia, ultimum, quod sustentat ea, est substantia: sed quaecumque non praedicantur sic denominative, sed id quod praedicatur denominative, est quaedam species, et hoc aliquid, ut lignum aut terra, ultimum in talibus praedicationibus quod sustentat alia, est materia et substantia materialis. Et convenienter “accidit dici ecininum”, idest denominative “secundum materiam et passiones”, idest accidentia, quae ambo sunt indeterminata. Nam et accidens determinatur et definitur per subiectum, et materia per id ad quod est in potentia. Ultimo epilogat quod dictum est, et est manifestum.

1843. *En tercer lugar expone la comparación entre las dos derivaciones*, donde escribe:

> [777] Pues bien, siempre que es así, lo último es una substancia. Pero, cuando no es así, sino que lo que se predica es una especie y algo determinado, lo último es materia y substancia material. Y con razón sucede que «de tal cosa» se diga según la materia y según las afecciones; pues una y otras son indeterminadas. Queda, pues, explicado cuándo se debe decir que algo está en potencia y cuándo no.

Aristóteles observa que en todas las cosas que se predican así en sentido derivado, como los accidentes, el último que hace de substrato de ellos es la substancia. Sin embargo, en todas las cosas que se no se predican así en sentido derivado, sino aquello que se predica de forma derivada es una especie y una cosa, como la madera o la tierra en tales predicaciones, la última que hace de substrato a las otras es la materia y la substancia material. Y justamente, "ocurre que se dice de tal cosa", es decir de forma derivada "según la materia y las afecciones", esto es, los accidentes, que son ambos indeterminados. De hecho, también los accidentes se determinan y definen en relación al sujeto, y la materia en relación a aquello a lo que está en potencia. Por último resume las consideraciones hechas, y es evidente.

Lectio 7

1844. Postquam determinavit philosophus de potentia et actu, hic *comparat ea adinvicem*: et dividitur in tres partes.

In prima comparat ea adinvicem secundum *prius et posterius* [778]. In secunda secundum bene et male, ibi, "Quod autem et melior et honorabilior studiosa potentia actus..." [801]. In tertia secundum cognitionem veri et falsi, ibi, "Inveniuntur autem et diagrammata actu …" [805].

> [778] Quoniam autem ipsum prius determinatum est quot modis dicitur, palam quia prior est actus potentia. Dico autem potentia non solum determinata, quae dicitur principium permutativum in alio inquantum aliud; sed totaliter omni principio motivo, aut immobilitativo. Etenim natura in eodem fit. In eodem enim genere potentiae. Principium enim motivum, sed non in alio, sed in eodem inquantum idem. Omni itaque tali prior est actus ratione et substantia. Tempore vero, est quidem ut sic, est autem ut non.

Circa primum duo facit. Primo *proponit quod intendit* [778]: dicens, quod cum supra determinatum sit in quinto quot modis *prius* dicitur, manifestum est quod actus est prior potentia diversis modis. Loquimur autem nunc de potentia non solum secundum quod est principium motus in alio, secundum quod est aliud, ut supra definita est potentia activa; sed universaliter de omni principio, sive sit principium motivum, sive immobilitatis et quietis, aut operationis absque motu existentis, cuiusmodi est intelligere, quia et natura ad idem pertinere videtur quod potentia.

1845. Est enim natura in eodem genere cum potentia ipsa, quia utrumque est principium motus, licet natura non sit principium motus in alio, sed in eo in quo est, inquantum huiusmodi, ut manifestatur in secundo *physicorum*.

Lección 7. Prioridad del acto según el concepto y según el tiempo

1844. Después de haber tratado acerca de la potencia y el acto, el Filósofo *los compara entre sí*, en los capítulos 8 y 9, y divide el discurso en tres partes.

En la primera, que comprende el capítulo octavo, los compara entre mutuamente *según lo anterior y lo posterior* [778]. A partir del 9, según el bien y el mal, donde escribe "Que el acto es también mejor y más valioso que una buena potencia, es evidente por lo que vamos a decir…" [801]. En la tercera, ya hacia el final del capítulo 9, según el conocimiento de lo verdadero y lo falso, donde escribe "También las figuras geométricas son halladas por un acto; pues las hallan dividiendo…" [805].

> [778] Puesto que hemos determinado en cuántos sentidos se dice *anterior*, esta claro que el acto es anterior a la potencia. Y me refiero no sólo a la potencia determinada que llamamos principio de cambio que está en otro o en el mismo en cuanto otro, sino, en general, a todo principio de movimiento o de quietud. La naturaleza, en efecto, se genera en el sujeto mismo; pues está en el mismo género que la potencia; es, en efecto, un principio de movimiento, pero no en otro, sino en el sujeto mismo en cuanto que es el mismo. A todos estos tipos de potencia es anterior el acto conceptualmente y substancialmente; pero, temporalmente, en cierto sentido sí y en cierto sentido no.

Acerca del primer punto hace dos cosas. *En primer lugar, expone lo que pretende* [778], diciendo que, tal como se determinó en el libro V acerca del modo en que se dice *anterior*, es evidente que el acto es anterior a la potencia de diferentes formas. Pero ahora hablamos de la potencia no sólo según es principio del movimiento de otro en tanto que otro, tal como se ha definido anteriormente la potencia activa, sino universalmente de todo principio, bien sea un principio moviente, o bien de inmovilidad y del reposo, o de una operación que exista sin movimiento, como es el acto de la inteligencia, porque parece pertenecer a la misma naturaleza que la potencia.

1845. En efecto, la naturaleza pertenece al mismo género de la potencia misma, porque ambas son principio del movimiento, aunque la naturaleza no sea principio de movimiento en otro, sino en el sujeto en que se encuentra en cuanto tal, como se explicó en el libro II de la *Física*.

Et tamen natura non solum est principium motus, sed etiam quietis. Et propter hoc potentia intelligenda est non solum principium motus, sed etiam principium immobilitatis. Omni ergo tali potentia, actus prior est, et ratione, et substantia, et etiam tempore quodammodo, alio vero modo non.

1846. Deinde cum dicit:

> [779] Ratione quidem igitur quod prior, palam. Nam per contingere actu esse, possibile est quod primo possibile: puta dico aedificatorem potentem aedificare, et speculatorem speculari, et visibile potens videri. Eadem autem ratio et in aliis. Quare necesse rationem praeexistere, et notitiam notitia.

Secundo ostendit propositum. Et primo, *quod actus est prior potentia ratione*. Secundo ostendit quomodo est prior tempore, et quomodo non, ibi, "Tempore vero prius, specie idem agens prius …" [780]. Tertio ostendit quod est prior secundum substantiam, ibi, "At vero et substantia prius quidem …" [784].

Primum sic probatur [779]. Id per quod oportet alterum definiri, est prius eo ratione; sicut animal prius homine, et subiectum accidente. Sed potentia non potest definiri nisi per actum. Nam prima ratio possibilis in hoc consistit, quod convenit ipsum agere vel esse in actu; sicut aedificator dicitur qui potest aedificare, et speculator qui potest speculari, et visibile dicitur aliquid quod potest videri, et sic est in aliis. Ergo est necessarium, quod ratio actus praecedat rationem potentiae, et notitia actus notitiam potentiae. Et propter hoc superius Aristoteles manifestavit potentiam definiendo per actum; actum autem non potuit per aliquod aliud definire, sed solum inductive manifestavit.

Sin embargo, la naturaleza no es sólo principio del movimiento, sino también del reposo. Por lo tanto, para todas las potencias, el acto es anterior según el concepto y la substancia, y también según el tiempo en un cierto sentido, pero no en otro sentido.

1846. Donde escribe:

> [779] Que es anterior en cuanto al concepto, es evidente, pues por ser posible que llegue a estar en acto es por lo que está en potencia lo que primeramente está en potencia; por ejemplo, digo que está en potencia para edificar lo que puede edificar, y en potencia para ver, lo que puede ver, y en potencia para ser visto, lo que puede ser visto. Y esto mismo se aplica en las demás cosas, de suerte que el concepto y el conocimiento del acto serán necesariamente anteriores al conocimiento de la potencia.

En segundo lugar, muestra lo que pretende. En primer lugar, *que el acto es anterior a la potencia según el concepto*. En segundo lugar, muestra cómo es anterior según el tiempo, y como no lo es, donde escribe "Pero, en cuanto al tiempo, es anterior así…" [780]. En tercer lugar demuestra que es anterior según la substancia, donde escribe "Pero también en cuanto a la substancia…" [784]

La demostración de la primera tesis es esta [779]. Aquello en función del cual es necesario definir a otro, es anterior según el concepto: tal como el animal es anterior al hombre y el sujeto al accidente. Ahora bien, la potencia no puede ser definida si no es por el acto. Ciertamente, la primera noción de posible[222] consiste en esto: que le es propio que él obre o que sea en acto. Por ejemplo, se llama arquitecto al que puede edificar, e investigador al que puede investigar; y se considera visible aquello que puede ser visto, y así en los demás casos. Por lo tanto, es necesario que el concepto de acto preceda al de potencia y que el conocimiento del acto preceda al concepto de potencia. Por esta razón, más arriba, Aristóteles ha puesto de manifiesto la potencia definiéndola a través del acto; sin embargo, no ha podido definir el acto con ninguna otra cosa, limitándose a evidenciarlo con un proceso inductivo.

---

[222] Tomás dice *possibile*, pero debería haber dicho *potentia*, como es evidente por el ejemplo que pone: el arquitecto, el investigador… son potencias de construir, investigar…

1847. Deinde cum dicit:

> [780] Tempore vero prius, specie idem agens prius, sed numero non. Dico autem hoc, quia hoc quidem homine iam ente secundum actum, et frumento, et vidente, prius est tempore materia, et semen, et visivum, quae potentia sunt homo, et frumentum, et videns, nondum autem actu. Sed his tempore priora altera entia actu, ex quibus haec facta sunt. Semper enim ex potestate ente fit actu ens ab actu ente; ut homo ex homine, musicus a musico, semper movente aliquo primo. Movens autem actu iam est. Dictum est autem in sermonibus de substantia quia omne quod fit, fit ex aliquo, et ab aliquo, et hoc specie idem.

Ostendit *quomodo sit actus potentia prior tempore*, *et quomodo non*: et circa hoc duo facit.

Primo *manifestat hoc in potentiis passivis*. Secundo in potentiis activis quibusdam, ibi, "Quapropter, et videtur impossibile esse…" [781].

Dicit ergo primo [780], quod actus est prior tempore potentia; ita tamen quod idem specie, est prius agens, vel ens actu quam ens in potentia; sed idem numero est prius tempore in potentia quam in actu.

1848. Quod sic manifestatur. Si enim accipiamus hunc hominem qui est iam actu homo, fuit prius secundum tempus materia, quae erat potentia homo. Et similiter prius tempore fuit semen quod potentia est frumentum, quam frumentum actu, et *visivum*, idest habens potentiam videndi, quam videns in actu. Sed tamen quaedam existentia in actu fuerunt priora secundum tempus in his existentibus in potentia, scilicet agentia, a quibus reducta sunt in actum. Semper enim oportet quod id quod est in potentia ens, sit actu ens ab agente, quod est actu ens. Unde homo in potentia fit homo in actu ab homine generante, qui est in actu.

1847. Seguidamente, donde escribe:

> [780] Pero, en cuanto al tiempo, es anterior así: lo que, siendo en acto, es específicamente idéntico, es anterior, pero numéricamente no. Y digo esto porque la materia, la semilla y lo que puede ver, que en potencia son un hombre, trigo y algo que ve, pero en acto aún no, son temporalmente anteriores a este hombre ya existente en acto, al trigo y a lo que ve; pero temporalmente anteriores a aquellas potencias son otras cosas existentes en acto, de las cuales se generaron aquéllas; pues siempre, desde lo existente en potencia, es generado lo existente en acto por obra de algo existente en acto, por ejemplo un hombre por otro hombre, un músico por otro músico, habiendo siempre un motor anterior, y el motor existe ya en acto. Quedó dicho en las consideraciones relativas a la substancia que todo lo que se genera llega a ser algo a partir de algo y por obra de algo que es de la misma especie.

Muestra *de qué modo el acto es anterior a la potencia según el tiempo, bajo un cierto aspecto y no bajo otro aspecto*. Y acerca de esto hace dos cosas.

En primer lugar, *evidencia esto en las potencias pasivas*. En segundo lugar, en algunas potencias activas, donde escribe "Por eso también parece imposible ser constructor…" [781].

Dice pues, en primer lugar, [780] que el acto es anterior a la potencia según el tiempo de la misma manera que en la especie es primero el agente, o lo existente en acto, que lo existente en potencia, pero aquello que es individualmente idéntico según el tiempo, es primero en potencia que en acto.

1848. Esto se pone de manifiesto con esta argumentación. Si tomamos este hombre singular, que es ya un hombre en acto, en relación al tiempo fue primero la materia, que era hombre en potencia. Del mismo modo, en relación al tiempo, la semilla, que es en potencia el trigo, es anterior al trigo en acto; y *lo visivo*, es decir, lo que tiene la potencia de ver, es anterior a lo que ve en acto. Sin embargo, ciertas cosas existentes en acto, son anteriores según el tiempo a aquellas cosas que existen en potencia, es decir, los agentes por los cuales son puestas en acto, pues siempre es necesario que aquello que es existente en potencia, sea actualizado por un agente, que es existente en acto. Por eso, el hombre en potencia se hace hombre en acto a partir del hombre que lo genera, el cual está en acto.

Et similiter musicum in potentia respicit musicum in actu, discendo a doctore qui est musicus actu. Et ita semper eo quod est in potentia, est aliquid prius quod movet, et movens est in actu. Unde relinquitur, quod licet idem numero prius tempore sit in potentia quam in actu, tamen aliquod ens in actu secundum idem specie, est etiam prius tempore, quam ens in potentia.

1849. Et quia posset aliquis dubitare de quibusdam quae dixerat, ideo subiungit ea esse manifesta superius. Dictum est enim in superioribus de substantia, scilicet in septimo libro, quod omne quod fit, fit ex aliquo, sicut ex materia, et ab aliquo, sicut ab agente. Et hoc etiam agens est specie idem cum eo quod fit. Quod manifestum est in generationibus univocis. Sed in generationibus aequivocis oportet esse aliquam similitudinem generantis ad genitum, ut ibidem ostensum est.

1850. Deinde cum dicit:

> [781] Quapropter, et videtur impossibile esse aedificatorem esse qui non aedificaverit aliquid, aut citharaedum qui non citharizavit. Nam addiscens citharizare, citharizans addiscit citharizare. Similiter autem et aliis.

Ostendit ordinem actus et potentiae secundum tempus *in quibusdam potentiis activis*: et circa hoc tria facit.

Primo ostendit propositum. Dictum enim fuit supra, quod quaedam potentiae operativae sunt quas oportet accipere praeagentes sive praeexercitantes se in eorum actionibus. Sicut quae acquiruntur per consuetudinem vel disciplinam. Et de his dicit hic quod etiam in eisdem secundum numerum, actus praecedit potentiam. Impossibile enim videtur quod aliquis fiat aedificator, qui non prius aedificaverit; aut quod fiat citharaedus, qui non prius citharizaverit.

Y de la misma manera, el músico en potencia proviene del músico en acto, aprendiendo del maestro, el cual es músico en acto. Y así, de aquello que está en potencia hay siempre alguna cosa anterior que mueve, y el motor está en acto. Por lo tanto, la conclusión es que, aunque aquello que es individualmente idéntico es anterior, en relación al tiempo, en potencia que en acto; sin embargo, lo existente en acto es anterior en el tiempo a lo existente en potencia en cuanto a la especie.

1849. Y como alguien podría dudar acerca de las cosas que ha dicho, agrega que estas cosas han sido explicadas anteriormente. Pues en las consideraciones que hizo acerca de la substancia, es decir, en el libro VII, ha señalado que todo lo que es, es a partir de algo como materia, y de algo como agente. Y aquello que se hace es de la misma especie de lo que lo hace. Lo cual queda claro en las generaciones unívocas. Sin embargo, en las generaciones equívocas, es necesario que exista alguna semejanza entre lo generante y lo generado, como se ha explicado en aquel texto.

1850. Seguidamente, donde escribe:

> [781] Por eso, también parece imposible ser constructor sin haber construido nada, o citarista sin haber tocado la cítara, pues el que aprende a tocarla cítara aprende a tocarla tocándola, y lo mismo les pasa a los demás.

Muestra el orden del acto y de la potencia en relación al tiempo, *en algunas potencias activas*; y acerca de esto hace tres cosas.

En primer lugar, explica su posición. Ciertamente, se ha dicho anteriormente que ciertas potencias activas se deben concebir como preagentes o que se preejercitan en sus propias acciones. Son tales aquellas que se adquieren con la práctica o la instrucción. De estas, Aristóteles dice que también en las cosas que son idénticas en cuanto al individuo, el acto precede a la potencia, pues parece imposible que un individuo se convierta en constructor si antes no ha construido nada, o que se convierta en citarista alguien que nunca ha tocado la cítara.

1851. Hoc autem inducit concludens ex praemissis. Dictum est enim supra, quod potentia musicum fit actu musicum a musico in actu, inquantum scilicet ab eo addiscit. Et similiter in aliis est actibus. Addiscere autem non poterit artem huiusmodi, nisi exercitando se in actu eius. Nam aliquis citharizando, addiscit citharizare. Et similiter est in aliis artibus. Unde manifestum est quod impossibile est haberi huiusmodi potentias, nisi prius insint actiones earum etiam in eodem secundum numerum.

1852. *Secundo* ibi,

> [782] Unde sophisticus elenchus factus est, quia non habens quis scientiam faciet cuius scientia est. Addiscens enim non habet.

Ponit quamdam sophisticam obiectionem contra praedicta; dicens, quod quidam sophisticus elenchus factus est, idest syllogismus apparens contradicens veritati, qui talis est. Discens artem operatur actionem artis. Sed discens artem non habet artem. Ergo qui non habet scientiam nec artem facit id cuius est scientia aut ars. Quod videtur contrarium veritati.

1853. Tertio ibi,

> [783] Sed quia eius quod fit, factum est aliquid, et totaliter eius quod movetur, motum est aliquid, palam autem in his quae de motu hoc: et discentem necesse habere aliquid scientiae forsan. Sed igitur et hac palam, quia et actus sic prior potentia secundum generationem et tempus.

Solvit dictam obiectionem, assignando quoddam quod dictum est, et probatum in sexto *physicorum*. Ostensum est ibi quod omne moveri praecedit motum esse, propter divisionem motus. Oportet enim quod quacumque parte motus data, cum divisibilis sit, aliquam partem eius accipi, quae iam peracta est, dum pars motus data peragitur. Et ideo quicquid movetur, iam quantum ad aliquid motum est.

1851. Todas estas premisas conducen a una conclusión. Pues se ha dicho anteriormente que el que es músico en potencia, se convierte en músico en acto, a partir de uno que es músico en acto, en tanto que aquel aprende de éste. Y lo mismo sucede en los otros actos. Ahora bien, no habría podido aprender tal arte más que ejercitándose en los actos de ese arte, pues uno aprende a tocar la cítara tocando la cítara. Y de manera similar en las otras artes. Con esto es evidente que es imposible tener potencias de este tipo si anteriormente no hay acciones en un sujeto individualmente idéntico.

1852. *En segundo lugar*, donde escribe

> [782] En esto se basaba el argumento sofístico de que, sin tener la ciencia, uno hará aquello que es objeto de la ciencia; pues el que aprende no la tiene.

Plantea una objeción sofística a lo anterior, explicando que ciertos pensadores han elaborado un razonamiento sofístico, es decir, un aparente silogismo que contradice la verdad, que es el siguiente. Aquel que aprende el arte realiza las acciones de ese arte. Ahora bien, quien está aprendiendo el arte no tiene el arte. Por lo tanto, quien no tiene ni la ciencia ni el arte hace aquello que es objeto de la ciencia o el arte. Lo cual resulta contrario a la verdad.

1853. *En tercer lugar*, donde escribe:

> [783] Pero, porque algo de lo que se genera está ya generado y algo de lo que se mueve en general está ya movido (esto quedó demostrado en nuestras consideraciones acerca del movimiento), también el que aprende tendrá sin duda necesariamente algo de la ciencia. Así pues, también en esto se ve que el acto es, incluso en este sentido, anterior a la potencia en cuanto a la generación y al tiempo.

Resuelve la objeción señalada, aplicando un principio formulado y demostrado en el libro VI de la *Física*, pues en ese texto ha sido mostrado que todo lo que se mueve precede el ser movido, a causa de la división del movimiento. Ciertamente, siendo el movimiento divisible, es necesario que, dada cualquier parte del movimiento, se considere que alguna parte del mismo ya se haya completado, mientras la parte del movimiento restante se lleva a cabo. La razón de esto es que todo aquello que se mueve, ya se ha movido en parte.

1854. Et eadem ratione quicquid fit, iam quantum ad aliquid factum est. Licet enim factio in substantia quantum ad introductionem formae substantialis sit indivisibilis, tamen si accipiatur alteratio praecedens cuius terminus est generatio, divisibilis est, et totum potest dici factio. Quia igitur quod fit quantum ad aliquid factum est, potest aliqualem operationem habere quod fit eius ad quod terminatur factio; sicut quod calefit potest aliquo modo calefacere, licet non perfecte, sicut id quod iam factum est calidum. Et sic, cum discere sit fieri scientem, necesse est quod discens quasi aliquid iam scientiae et artis habeat. Unde non est inconveniens si aliqualiter facit operationem artis. Non enim eam facit perfecte, sicut qui iam habet artem.

1855. Sed et in ipsa ratione, naturaliter praeinsunt quaedam semina et principia scientiarum et virtutum, virtute quorum potest homo aliqualiter exire in scientiae et virtutis actum, antequam habeat habitum scientiae et virtutis; quo adepto, operatur perfecte, prius autem imperfecte. Ultimo epilogat quod supra dictum est, ut patet in litera.

1854. Por la misma razón, todo lo que se hace en relación a alguna cosa, ya ha sido hecho en algún sentido, pues, aunque la producción de la substancia, en cuanto a la introducción de la forma substancial sea indivisible, sin embargo, si se considera la alteración precedente, cuyo término es la generación, ésta es divisible, y todo el proceso se puede llamar generación. Pues si lo que se hace, se hace desde algo, puede haber una operación que lo genere, desde aquello en lo que termina la generación. Por ejemplo, aquello que se calienta, puede, en algún modo, calentar, si bien no de manera perfecta, como aquello que ya se ha calentado. Y así como aprender es generar al que sabe, es necesario que quien aprende tenga ya alguna ciencia o arte. Por lo tanto, no es absurdo si de algún modo realiza alguna operación de su arte. Ciertamente, este no la realiza perfectamente, como aquel que posee el arte.

1855. Y además en la razón misma preexisten por naturaleza ciertas semillas y principios de las ciencias y de las virtudes. Gracias a estos el hombre puede en cierta medida llegar al acto de la ciencia y de la virtud, antes de poseer el hábito de la ciencia y de la virtud. Cuando los haya alcanzado, operará perfectamente, mientras que antes operaba de manera imperfecta. Por último, resume lo que ha dicho anteriormente, como queda claro en el texto.

Lectio 8

1856. Postquam philosophus ostendit quod actus est prior potentia, ratione, et tempore quodammodo, hic ostendit, *quod sit prior secundum substantiam*: quod erat superius tertio propositum.

Et dividitur in partes duas. In prima *ostendit propositum rationibus* sumptis ex his, quae quandoque sunt in potentia quandoque in actu [784]. In secunda vero per comparationem sempiternorum quae semper sunt actu ad mobilia quae quandoque sunt in potentia, quandoque in actu, ibi, "At vero magis proprie sempiterna…" [792].

Et quia esse prius secundum substantiam est esse prius perfectione, perfectio autem attribuitur duabus causis, scilicet formae et fini; ideo *duabus* rationibus in parte prima utitur ad propositum ostendendum. Quarum *prima* sumitur *ex parte formae* [784]. Secunda ex parte finis, quae ponitur ibi, "Et quia omne ad principium vadit…" [785].

> [784] At vero et substantia prius quidem, quia quae generatione posteriora, et specie et substantia sunt priora, ut vir puero, et homo spermate. Hoc quidem enim iam habet speciem, illud vero non.

Dicit ergo primo, quod non solum actus est prior potentia et ratione et tempore sed substantia, idest perfectione. Nomine enim substantiae consuevit forma significari per quam aliquid est perfectum. Et hoc quidem primum apparet tali ratione: quia ea "quae sunt posteriora in generatione, sunt priora secundum substantiam et speciem", idest perfectione, quia generatio semper procedit ab imperfecto ad perfectum, sicut vir est posterior generatione quam puer, nam ex puero fit vir

Lección 8. Prioridad del acto sobre la potencia según la substancia

1856. Después de que el Filósofo ha explicado cómo el acto es anterior a la potencia en relación al concepto, y en un cierto sentido en relación al tiempo, aquí muestra *que es anterior según la substancia*. Se trata del tercer asunto formulado inicialmente.

Y divide su tratamiento en dos partes. En la primera, que se inicia en el último tercio del capítulo 8, *ilustra su tesis con argumentaciones* que muestran que las cosas, a veces están en potencia, y a veces en acto [784]. Sin embargo, en la segunda —última parte del capítulo—, recurre a una comparación con las cosas eternas siempre en acto y móviles, las cuales en ciertos casos están en potencia, y en otros casos, en acto; donde escribe "Pero también en un sentido más fundamental…" [792].

Debido a que ser anterior según la substancia equivale a ser anterior según la perfección, y la perfección se atribuye a dos causas, esto es, a la forma y al fin, por motivo de esto, en la primera parte demuestra su tesis mediante *dos* argumentaciones. *La primera* se hace *desde la forma* [784]. La segunda, desde el fin, que explica donde escribe: "Y porque todo lo que se genera va hacia un principio y un fin…" [785].

> [784] Pero también en cuanto a la substancia; en primer lugar, porque lo que es posterior en cuanto a la generación es anterior en cuanto a la especie y en cuanto a la substancia (por ejemplo, el varón adulto es anterior al niño, y el hombre, anterior al semen; pues lo uno ya tiene la especie, y lo otro, no).

Inicia esta argumentación desde la forma observando que el acto no es sólo anterior a la potencia en cuanto al concepto y en cuanto al tiempo sino "en cuanto a la substancia", es decir, en cuanto a la perfección, pues el nombre substancia acostumbra a significar la forma en virtud de la cual algo es perfecto. Esta primera afirmación resulta del siguiente argumento. Las cosas que son posteriores en la generación son "anteriores por la substancia y por la especie", es decir, por la perfección, dado que la generación procede siempre de lo imperfecto a lo perfecto. Por ejemplo, el hombre adulto, por la generación es posterior al niño, en tanto que el hombre deriva del niño.

et homo posterius generatione quam sperma. Et hoc ideo quia vir et homo iam habent speciem perfectam, puer autem et sperma nondum. Cum igitur in eodem secundum numerum actus generatione et tempore sit posterior potentia, ut ex superioribus patet, sequitur quod actus sit prior potentia substantia et ratione.

1857. Deinde cum dicit:

> [785] Et quia omne ad principium vadit quod fit, et finem. Principium enim cuius causa, finis vero causa generatio. Finis autem actus, et huius gratia potentia sumitur.

Ostendit idem ratione sumpta *a parte finis*: et circa hoc tria facit.

Primo *proponit rationem*. Secundo manifestat quoddam in ratione suppositum, ibi, "Non enim ut visum habeant, vident animalia…" [786]. Tertio determinat quoddam quod posset facere dubium circa praedicta, ibi, "Quoniam vero est horum quidem ultimus usus…" [790].

Dicit ergo primo [785], quod omne quod fit vadens ad finem, vadit ad quoddam principium. Nam finis cuius causa fit aliquid, est quoddam principium. Est enim prius in intentione agentis, quia eius causa fit generatio. Sed actus est finis potentiae: ergo actus est prior potentia, et principium quoddam eius.

1858. Deinde cum dicit:

> [786] Non enim ut visum habeant, vident animalia, sed ut videant, visum habent.

Ostendit quod supra posuerat, scilicet quod actus sit finis potentiae. Quod quidem *primo manifestat in potentiis activis naturalibus*; dicens, quod animalia non vident ut habeant potentiam visivam; sed magis habent potentiam visivam ut videant. Et sic manifestum est quod potentia est propter actum, et non e converso.

A su vez, el hombre es, por la generación, posterior al esperma, lo cual se debe al hecho de que el adulto y el hombre tienen ya la especie perfecta, mientras que el niño y el esperma no la tienen aún. Entonces, dado que en aquello que es numéricamente idéntico el acto es posterior a la potencia en relación a la generación y al tiempo, como se muestra más arriba, se sigue que el acto es anterior a la potencia, en cuanto a la substancia y al concepto.

1857. Seguidamente, donde escribe:

> [785] Y porque todo lo que se genera va hacia un principio y un fin (pues es principio aquello por cuya causa se hace algo, y la generación se hace por causa del fin), y fin es el acto, y por causa de éste se da la potencia.

Muestra el mismo argumento *partiendo del fin*, y para ello hace tres cosas.

En primer lugar, *expone el argumento*. En segundo lugar evidencia algo supuesto en el argumento, donde escribe "Los animales, en efecto, no ven para tener vista…" [786]. En tercer lugar, establece un principio que podría generar una duda sobre lo que se ha dicho, donde dice "Y puesto que lo último de algunas potencias es el uso…" [790].

Aristóteles comienza, pues, por señalar [785] que todo lo que se genera va hacia algún fin y va hacia algún principio, en tanto que el fin, a causa del cual se hace alguna cosa, constituye un determinado principio. Ciertamente este fin es anterior en la intención del agente, dado que es causa para que se produzca la generación. Ahora bien, el acto es el fin de la potencia, por lo tanto el acto es anterior a la potencia, y un cierto principio de ella.

1858. Seguidamente, donde escribe:

> [786] Los animales, en efecto, no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver.

Muestra lo que ha establecido anteriormente, es decir, que el acto es el fin de la potencia. El Filósofo evidencia esto, *en primer lugar, en las potencias activas naturales*. Y observa que los animales no ven para tener potencia visiva, sino que tienen potencia visiva para ver. Con esto se pone de manifiesto que la potencia está en función del acto, y no viceversa.

1859. *Secundo* ibi,

> [787] Similiter autem et aedificandi scientiam ut aedificent, et theoricam ut speculentur. Sed non speculantur ut theoricam habeant, nisi meditantes. Hi autem non speculantur, sed inquantum sic. Aut quia non egent speculari.

Manifestat idem *in potentiis rationalibus*; dicens, quod ad hoc homines potentiam habent aedificandi ut aedificent; ad hoc habent theoricam, scilicet scientiam speculativam, ut speculentur. Non autem speculantur ut habeant theoricam, nisi addiscentes, qui meditantur ea quae sunt scientiae speculativae, ut acquirant eam. Et hi non perfecte speculantur, sed quodammodo et imperfecte, ut supra dictum est; quia speculari non est propter aliquam indigentiam, sed scientia iam habita uti. Discentium autem speculatio est, quia indigent acquirere scientiam.

1860. *Tertio* ibi,

> [788] Amplius autem materia potentia est, quia veniet utique ad speciem. Quando vero actu est, tunc est in specie. Similiter autem et in aliis, et quorum motus est finis. Propter quod sicut docentes, operantem ostendentes, putant finem reddidisse, et natura similiter.

Manifestat idem in *potentiis passivis*; dicens, quod materia est in potentia donec veniat ad formam vel speciem; sed tunc primo est in actu, quando habet speciem. Et ita est in omnibus aliis, quae moventur propter finem. Unde, sicut docentes putant ad finem pertingere, quando demonstrant discipulum, quem instruxerunt, operantem ea quae sunt artis; ita et natura pertingit ad finem, quando consequitur actum. Et sic manifestum est quod actus est finis in motu naturali.

1859. *En segundo lugar*, donde escribe:

> [787] Y de igual modo se tiene el arte de construir para construir, y el de especular para especular; pero no se especula para tener el arte de especular, a no ser los que se ejercitan; pero éstos no especulan, sino en cuanto lo hacen de este modo, o porque no necesitan especular.

Evidencia el mismo asunto *en las potencias racionales*, pues los hombres tienen la potencia de construir con el fin de construir. Y poseen la facultad teorética, es decir la ciencia especulativa, con el fin de especular. Ahora bien, no especulan para tener la facultad teorética, a no ser los que aprenden, los cuales meditan acerca de los objetos de la ciencia especulativa para adquirirlos. Y estos no especulan de manera perfecta, sino de algún modo imperfecto, como ya se ha dicho, en tanto que especular no está motivado por ninguna necesidad, sino con el fin de utilizar la ciencia ya adquirida. Sin embargo, la especulación de aquellos que aprenden está dictada por la necesidad de adquirir la ciencia que practican.

1860. *En tercer lugar*, donde escribe:

> [788] Además, la materia está en potencia, porque puede llegar a la especie; pero, cuando está en acto, entonces está en la especie. Y de modo semejante en las demás cosas, incluso en aquellas cuyo fin es un movimiento. Por eso, así como los que enseñan creen haber alcanzado el fin cuando han mostrado al alumno actuando, así también la naturaleza.

Evidencia el mismo asunto *en las potencias pasivas*, señalando que la materia está en potencia hasta que recibe la forma o la especie; en ese momento, cuando posee la especie, está primariamente en acto. Y así en todas las demás cosas que se mueven en vista hacia un fin. Por lo tanto, como los enseñantes estiman que han alcanzado su fin cuando demuestran que el discípulo que han instruido realiza aquello que es su arte, así también la naturaleza alcanza su fin cuando alcanza el acto. Y así se pone de manifiesto que en el movimiento natural, el acto es su fin.

1861. *Quarto* ibi,

> [789] Nam si non fit ita, Paxonis Mercurius erit. Non manifesta enim et scientia si interius aut exterius, quemadmodum ille. Opus enim finis, actus autem opus. Propter quod et nomen dicitur actus secundum opus, 'et tendit versus endelechiam.

Manifestat propositum deducendo ad inconveniens: dicens, quod si perfectio et finis non consisterent in actu, tunc non videretur differentia inter aliquem sapientem, sicut fuit Mercurius, et aliquem insipientem, sicut fuit Paxonas. Si enim perfectio scientiae non esset in agendo, non esset Mercurius manifestatus in sua scientia, si haberet “scientiam interius”, scilicet quantum ad interiorem actum, aut “exterius”, quantum ad exteriorem actum, sicut nec Paxonas. Nam per actum scientiae manifestatur aliquis esse sciens, et non per potentiam. Operatio enim est finis scientiae. Operatio autem est actus quidam. Propter quod, nomen actus dicitur ab operatione, ut supra dictum est. Et inde derivatum est ad formam, quae dicitur *endelechia* sive perfectio.

1862. Deinde cum dicit:

> [790] . Quoniam vero est horum quidem ultimum usus, ut visus visio, et praeter hanc nullum fit alterum a visu opus, a quibusdam vero fit aliquid, ut ab aedificatoria, domus praeter aedificationem. Tamen non minus hic quidem finis, hic autem magis finis potentiae est. Nam aedificatio in aedificato, et simul fit et est cum domo. Quorumcumque igitur aliquid alterum est quod fit praeter usum, horum actus in facto est, ut aedificatio in aedificato, et contexio in contexto. Similiter autem et in aliis. Et totaliter motus in eo quod movetur. Quorum vero non est aliquod aliud opus praeter actionem, in ipsis existit actio, ut visio in vidente, et speculatio in spéculante, et vita in anima. Quare et felicitas. Vita namque qualis quaedam est.

1861. *En cuarto lugar*, donde escribe

> [789] Pues si no es éste el proceso, tendremos el Hermes de Pausón; no se sabrá, en efecto, si la ciencia está dentro o fuera, igual que aquél. Porque la obra es un fin, y el acto es la obra; por eso también la palabra acto *(enérgeia)* está directamente relacionada con la obra *(érgon)* y tiende a la entelequia.

E*videncia lo propuesto con un argumento al absurdo*. Si la perfección y el fin no consistieran en el acto, entonces no habría diferencia entre uno que es sabio, como fue Mercurio, y uno privado de saber, como fue Pausón[223]. En efecto, si la perfección de la ciencia no consistiese en la acción, Mercurio no se habría manifestado en su ciencia, tanto si hubiera tenido "la ciencia interiormente", es decir, en cuanto al acto interior, cuanto "exteriormente", es decir, en cuanto al acto externo; como tampoco Pausón. Ciertamente, uno hace ver que tiene la ciencia, no con la potencia, sino con el acto de la ciencia, dado que la operación representa el fin de la ciencia. Ahora bien, la operación es un acto y este es el motivo por el cual el nombre de acto se aplica a la operación, como ya hemos visto. De aquí se ha derivado a la forma, que toma su nombre de *entelequia* o perfección.

1862. Seguidamente, donde escribe

> [790] Y puesto que lo último de algunas potencias es el uso (por ejemplo, lo último de la vista es la visión y, fuera de ésta, ninguna otra obra se produce a base de la vista), pero a base de algunas potencias sí se produce algo (por ejemplo, a base del arte de edificar, además de la edificación, se produce una casa), sin embargo el acto es allí fin, y aquí más fin que la potencia; pues la edificación está en lo que se edifica, y se produce y es simultánea con la casa. Pero, cuando las potencias tienen como resultado alguna otra cosa además del uso, su acto está en lo que se hace (por ejemplo, la edificación en lo que se edifica, y la acción de tejer, en lo que se teje, y de modo semejante en las demás cosas, y, en general, el movimiento en lo que es movido); pero, cuando no tienen ninguna otra obra sino el acto, el acto está en el agente mismo (por ejemplo, la visión en el que ve, la especulación en el que especula y la vida en el alma; por eso también está en el alma la felicidad, pues es vida de una calidad especial).

---

[223] Aquí hay un equívoco en la traducción. Parece que Tomás no llega a darse cuenta de que el texto de Aristóteles se refiere al Hermes de Pausón (una escultura) y a la relación entre la escultura y el escultor.

Manifestat quoddam quod poterat esse dubium circa praedicta. Quia enim dixerat, quod opus est finis, posset aliquis credere, quod hoc esset verum in omnibus. Sed ipse hoc removet, dicens, quod quarumdam activarum potentiarum ultimus finis est solus usus potentiae, et non aliquid operatum per actionem potentiae; sicut ultimus finis potentiae visivae est visio, et praeter eam non fit a potentia visiva aliquod opus operatum. In quibusdam vero potentiis activis fit aliquod opus praeter actionem, ut ab arte aedificativa fit domus praeter ipsam aedificationem.

1863. Tamen haec differentia non facit quod in aliquibus harum potentiarum minus sit actus finis potentiae, et in aliquibus magis; quia ipsa actio est in facto, ut aedificatio in eo quod aedificatur. Et aedificatio simul fit et habet esse cum domo. Unde, si domus aut aedificatum sit finis, non excluditur quin actus sit finis potentiae.

1864. Talis autem differentia inter praedictas potentias est consideranda, quod quando praeter actum ipsum potentiae, qui est actio, sit aliquod operatum, actio talium potentiarum est in facto, et actus facti, ut aedificatio in aedificato, et contextio in contexto, et universaliter motus in moto. Et hoc ideo, quia quando per actionem potentiae constituitur aliquod operatum, illa actio perficit operatum, et non operantem. Unde est in operato sicut actio et perfectio eius, non autem in operante.

Revela un aspecto que podría poner en duda lo anterior, pues, como había afirmado que la obra es el fin, alguien podría decir que eso no es verdadero en todos los casos. Pero Aristóteles elimina esa duda con una distinción: el fin último de ciertas potencias es sólo el uso de la potencia, y no algo que se produzca de la acción por la potencia. Por ejemplo, el fin último de la potencia visiva es la vista, y además de ésta, no existe ninguna obra que se produzca a partir de la potencia visiva. Por el contrario, en otras potencias activas se produce una obra más allá de su acción. Así del arte de construir se produce una casa, más allá de la construcción misma.

1863. Sin embargo, tal diferencia no hace que en ciertas potencias el acto sea el fin de la potencia en un grado menor y en otras, en un grado mayor, porque la acción misma está en aquello que se produce, como la construcción en aquello que se ha construido. Y la construcción se hace y recibe su ser junto con la casa. Por lo tanto, si el fin es la casa, o lo que sea construido, no se excluye que el acto sea el fin de la potencia.

1864. Ahora bien, tal diferencia entre las susodichas potencias, se debe entender en el sentido de que, cuando, además del acto mismo de la potencia, que es la acción, existe cualquier cosa producida, entonces la acción de tales potencias está en aquello que se produce, y es el acto de aquello que está hecho, como la construcción en aquello que se ha construido y el arte de tejer en lo tejido y, en general, el movimiento en aquello que es movido. El motivo es que, cuando con la acción de la potencia se constituye alguna cosa, aquella acción perfecciona al objeto producido y no al sujeto que produce. Por lo tanto, la acción y la perfección están en el producto, pero no en el agente.

1865. Sed, quando non est aliquod opus operatum praeter actionem potentiae, tunc actio existit in agente et ut perfectio eius, et non transit in aliquid exterius perficiendum; sicut visio est in vidente ut perfectio eius, et speculatio in speculante, et vita in anima, ut per vitam intelligamus opera vitae. Unde manifestum est, quod etiam felicitas in tali operatione consistit, quae est in operante, non quae transit in rem exteriorem, cum felicitas sit bonum felicis, et perfectio eius. Est enim aliqua vita felicis, scilicet vita perfecta eius. Unde sicut vita est in vivente, ita felicitas in felice. Et sic patet quod felicitas non consistit nec in aedificando, nec in aliqua huiusmodi actione, quae in exterius transeat, sed in intelligendo et volendo.

1866. Ultimo autem cum dicit:

> [791] Quare manifestum quod substantia et species actus quidam est. Secundum hanc itaque rationem, palam quia prior substantia est actus potentia. Et ut diximus, tempore semper praeaccipitur actus alius ante alium, usque ad eum qui est semper moventis primum.

Redit ad *concludendum principale propositum*; dicens, quod manifestum est ex praedictis, quod substantia et forma et species est actus quidam. Et ex hoc manifestum est, quod actus est prior quam potentia secundum substantiam et formam. Et est prior tempore, ut supra dictum est, quia semper prius exigitur actus secundum quem generans aut movens aut faciens est actu, ante alterum actum quo generatum vel factum est in actu, postquam fuit in potentia; quousque veniatur ad primum movens, quod est in actu tantum. Id enim, quod exit de potentia in actum, requirit actum praecedentem in agente, a quo reducitur in actum.

1865. Por el contrario, cuando más allá de la acción de la potencia no existe ninguna obra producida, entonces la acción existe en el agente como perfección del mismo, y no se transmite a ninguna cosa exterior. Por ejemplo, la vista está en el que ve como una perfección suya. Y la especulación en el sujeto que especula, y la vida en el alma, entendiendo por vida la actividad vital. Por lo tanto, es evidente que también la felicidad consiste en una operación tal que está en el que obra, no en un objeto externo, dado que la felicidad es el bien de quien es feliz, y perfección del mismo. Ciertamente, existe una cierta vida de quien es feliz, es decir, su vida perfecta. Por lo tanto, como la vida está en el sujeto viviente, así la felicidad en el sujeto feliz. De esto resulta claro que la felicidad no está en el construir, ni en ninguna otra operación de este tipo que se transfiera a lo exterior, sino en las acciones de la inteligencia y de la voluntad.

1866. Finalmente, donde escribe:

> [791] Por consiguiente, está claro que la substancia y la especie son acto. Y este razonamiento pone de manifiesto que, en cuanto a la substancia, es anterior el acto a la potencia y, como dijimos, en cuanto al tiempo siempre hay un acto anterior a otro, hasta llegar al del que siempre mueve primordialmente.

Vuelve *a concluir la tesis principal*, afirmando que, de los razonamientos hechos, resulta evidente que la substancia, la forma y la especia son un cierto acto. De esto aparece claro que el acto es anterior a la potencia en cuanto a la substancia y a la forma. Y es anterior con respecto al tiempo, como se ha visto más arriba, desde el momento en que se requiere siempre que primero haya un acto en virtud del cual quien genera o mueve o produce está en acto, después de haber estado en potencia, hasta que se llegue al primer motor que está solo en acto. Ciertamente, aquello que surge de la potencia al acto exige el acto precedente en el agente por el cual se reduce al acto.

Lectio 9

1867. Superius probavit Aristoteles quod actus erat prior potentia, substantia, definitione, et perfectione, per rationes ex ipsis corruptibilibus sumptas. Hic autem idem *ostendit per comparationem sempiternorum ad corruptibilia*.

Et dividitur ista pars in duas. In prima *ostendit propositum* [792]. In secunda ex proposito ostenso excludit quoddam a Platone dictum, ibi, "Si ergo aliquae sunt naturae tales aut substantiae…" [800]. Et circa primum duo facit.

Primo ostendit propositum, et hoc tali ratione.

> [792] At vero magis proprie sempiterna priora substantia sunt corruptibilibus. Est autem nihil potentia sempiternum.

Sempiterna comparantur ad corruptibilia sicut actus ad potentiam. Nam sempiterna, inquantum huiusmodi, non sunt in potentia; corruptibilia vero, inquantum huiusmodi, in potentia sunt. Sed sempiterna sunt priora corruptibilibus substantia et perfectione: hoc enim manifestum est. Ergo actus est potentia prior substantia et perfectione. Dicit autem, quod hac ratione magis proprie ostenditur propositum, quia non assumitur actus et potentia in eodem, sed in diversis: quod facit probationem magis evidentem.

1868. *Secundo* ibi,

> [793] Ratio vero haec. Omnis potentia simul contradictionis est. Quod quidem enim est non possibile existere, non utique existet in aliquo. Possibile autem omne contingit non actu esse. Quod igitur possibile esse, contingit esse et non esse: idem igitur possibile esse et non esse. Possibile vero non esse, contingit non esse. Contingens autem non esse, corruptibile; aut simpliciter hoc ipsum quod dicitur contingere non esse, aut secundum locum, aut secundum quantum, aut secundum quale. Simpliciter autem quod secundum substantiam.

Lección 9. Prioridad del acto sobre la potencia en lo incorruptible

1867. Más arriba, Aristóteles ha demostrado que el acto es anterior a la potencia en cuanto a la substancia, la definición y la perfección, razonando desde las cosas corruptibles. Aquí, sin embargo, *demuestra el mismo asunto comparando las cosas eternas con aquellas que son corruptibles*.

Y esto se trata en dos partes. En la primera, que comienza en la última parte del capítulo 8, *enuncia su tesis* [792]. En las últimas líneas de 8, elimina de la tesis formulada una opinión de Platón, donde dice "Por consiguiente, si hay unas naturalezas o substancias tales …" [800]. Sobre el primer punto hace dos cosas.

En primer lugar, ilustra su tesis con el siguiente razonamiento:

> [792] Pero también en un sentido más fundamental, pues las cosas eternas son substancialmente anteriores a las corruptibles, y nada es eterno en potencia.

Las realidades eternas son a las corruptibles como el acto a la potencia. Ciertamente, las realidades eternas, en cuanto tales, no están en potencia; mientras que las corruptibles, en cuanto tales, están en potencia. Ahora bien, las cosas eternas son anteriores a las corruptibles por la substancia y por la perfección, lo cual es evidente. Por lo tanto, el acto es anterior a la potencia por la substancia y por la perfección. El Filósofo señala que tal argumentación muestra su tesis con una mayor propiedad, en tanto que el acto y la potencia no se entienden en el mismo sujeto, sino en sujetos distintos: lo cual hace la prueba más evidente.

1868. *En segundo lugar*, donde escribe:

> [793] Y la razón es ésta: toda potencia es al mismo tiempo potencia de la contradicción, pues lo que no es posible que exista no puede existir en nada y, por otra parte, todo lo que es posible puede no estar en acto. Así pues, lo que es posible que exista puede existir y no existir; por tanto, una misma cosa puede existir y no existir. Pero lo que es posible que no exista puede no existir; y lo que puede no existir es corruptible, o bien sin más o en el sentido en que se dice que puede no existir, o bien según el lugar o según la cantidad o la cualidad; y sin más, lo que se corrompe según la substancia.

Probat quod supposuerat; scilicet quod nullum sempiternum sit in potentia. Et circa hoc duo facit. *Primo ponit rationem ad ostendendum hoc*; quae talis est. Omnis potentia simul est contradictionis. Dicit autem hoc non de potentia activa: iam enim supra dictum est, quod potentiae irrationales non sunt ad opposita; sed loquitur hic de potentia passiva, secundum quam aliquid dicitur possibile esse et non esse, vel simpliciter, vel secundum quid.

1869. Hoc autem quod posuerat manifestat per oppositum; quia ubi non est talis potentia, non contingit utraque pars contradictionis. Nam quod non est possibile esse, nunquam in aliquo est. Si enim non est possibile esse, impossibile est esse, et necesse est non esse. Sed id quod possibile est esse, contingit non esse in actu. Manifestum est ergo, quod illud quod possibile est esse, contingit esse et non esse. Et sic potentia simul contradictionis est, quia idem est in potentia ad esse et non esse.

1870. Sed id quod potest non esse, contingit non esse. Haec enim duo aequipollent. Quod autem contingit non esse, est corruptibile, vel simpliciter, vel secundum quid, prout dicitur contingere non esse. Sicut si contingat aliquod corpus non esse in aliquo loco, illud est corruptibile secundum locum. Et similiter est de quanto et de quali. Sed simpliciter est corruptibile, quod potest non esse secundum substantiam. Relinquitur ergo, quod omne quod est in potentia, inquantum huiusmodi, corruptibile est.

Demuestra la tesis formulada, es decir, que nada que sea eterno está en potencia.

Y sobre esto hace dos cosas. *En primer lugar, enuncia el argumento que prueba tal afirmación,* que es el siguiente: toda potencia está, al mismo tiempo en disposición a ambas partes de la contradicción. Afirma esto, no refiriéndose a la potencia activa, pues ya se ha dicho antes que las potencias irracionales no se ordenan a los opuestos; habla aquí de la potencia pasiva, en virtud de la cual se dice que algo es posible que exista y que no exista, o bien que sea sin más, o en relación a otro.

1869. Ahora prueba aquello que ha enunciado con un argumento por opuestos, puesto que donde no existe tal potencia no se dan los opuestos de la contradicción. En efecto, lo que no es posible que sea, no es nunca ni de ningún modo, porque si no es posible que exista, es imposible que exista, y es necesario que no exista. Pero aquello que es posible que exista, puede ser que no sea en acto. Por lo tanto, es evidente, que aquello que es posible que exista puede ser o no ser. Y así, en la potencia está al mismo tiempo la contradicción, desde el momento que la misma cosa está en potencia a ser y a no ser.

1870. Pero aquello que puede no ser, acontece que no sea, dado que esas dos expresiones son equivalentes. Pues aquello que acontece que no sea, es corruptible, sin más o relativamente, en tanto que se dice que acontece que no sea. Por ejemplo, si acontece que algún cuerpo no está en algún lugar, ese cuerpo es corruptible según el lugar. Y lo mismo puede decirse de la cantidad y la cualidad. Sin embargo, es corruptible sin más aquello que puede no ser en cuanto a la substancia. Por eso, se desprende que todo lo que está en potencia en cuanto tal, es corruptible.

1871. *Secundo* ibi,

> [794] Nihil ergo incorruptibilium simpliciter potentia est ens simpliciter. Aliquid, autem nihil prohibet, ut quale, aut ubi. Actu ergo omnia.

Infert conclusionem ex positione praemissa intentam.

Et circa hoc tria facit. *Primo concludit propositum circa sempiterna*; inferens ex praedictis, quod si omne, quod est in potentia, est corruptibile, sequitur quod nullum incorruptibilium simpliciter, sit ens in potentia, ut accipiamus incorruptibile simpliciter et ens in potentia simpliciter secundum substantiam.

1872. Sed nihil prohibet, id quod est incorruptibile simpliciter, esse in potentia secundum quid, aut secundum quale, aut ubi. Ut luna est in potentia ut sit illustrata a sole, et sol est in potentia, cum est in oriente, quod sit in occidente. Patet ergo ex praedictis, quod omnia sempiterna, inquantum huiusmodi, sunt in actu.

1873. *Secundo* ibi,

> [795] Nec eorum quae ex necessitate sunt. Et quidem ipsa prima. Namque si haec non essent, nihil utique esset.

Concludit *idem de necessariis*, quod concluserat de sempiternis; quia etiam in ipsis rebus corruptibilibus sunt quaedam necessaria, ut hominem esse animal, omne totum esse maius sua parte. Dicit ergo, quod neque aliquid eorum, quae sunt ex necessitate, in potentia est. Quae enim necessaria sunt, semper sunt in actu, et non possunt esse et non esse. Ea vero, quae sunt necessaria, sunt prima inter omnia, quia eis ablatis nihil remanet aliorum; utpote si tollerentur essentialia praedicata, quae necessario praedicantur, non possent inesse accidentalia praedicata, quae contingit inesse et non inesse. Et sic relinquitur quod actus est prior potentia.

1871. *En segundo lugar,* donde escribe

> [794] Así pues, ninguna de las cosas incorruptibles sin más está en potencia sin más (nada impide que lo esté relativamente, por ejemplo en cuanto a la cualidad o al lugar). Por consiguiente, todas están en acto.

Extrae la conclusión de la premisa expuesta.

Y para ello hace tres cosas. *En primer lugar, expone la conclusión de su tesis acerca de los existentes eternos*. De las consideraciones precedentes, deduce que, si todo aquello que está en potencia es corruptible, se sigue que ninguno de los existentes incorruptibles sin más es un existente en potencia, si nos referimos a aquello que es incorruptible sin más, y a lo existente en potencia sin más, según la substancia.

1872. Pero nada impide que aquello que es incorruptible sin más esté en potencia en un sentido relativo, o bien según la cualidad o bien según el dónde. Por ejemplo, la luna está en potencia de ser iluminada por el sol; y el sol, cuando se encuentra en oriente, está en potencia de encontrarse en occidente. Es evidente, por tanto, que todos los existentes sempiternos, en cuanto tales, están en acto.

1873. *En segundo lugar*, donde escribe:

> [795] Ni de las que existen por necesidad; en efecto, éstas son primeras; pues, si ellas no existieran, no existiría nada;

Concluye *acerca de los existentes necesarios* lo mismo que concluyó acerca de los sempiternos, porque también en las cosas corruptibles mismas, existen ciertas cosas necesarias, como que el hombre sea un animal, y que el todo sea mayor que una parte. El Filósofo observa, por tanto, que tampoco ninguna de estas cosas, que existen por necesidad, está en potencia, pues las cosas necesarias son siempre en acto y no pueden ser y no ser. En verdad, las cosas necesarias son las primeras entre todas en tanto que, si se eliminan, no queda nada de las otras, pues si se quitaran los predicados esenciales, que se predican necesariamente, no podrían predicarse de un sujeto los accidentales, que pueden darse o no. Y así se concluye que el acto es anterior a la potencia.

1874. *Tertio* ibi,

> [796] . Neque itaque motus si quis est sempiternus, nec si quid motum sempiternum, non est secundum potentiam motum, nisi unde quo. Huius autem materiam nihil prohibet existere.

Concludit idem de motu sempiterno, quod *concluserat de substantiis sempiternis*; et circa hoc tria facit.

Primo ex praedictis concludit propositum; dicens, quod si aliquis motus est sempiternus, ille motus non est in potentia, nec id quod movetur est in potentia ad motum, sed est in potentia unde quo idest ut ab hoc in id transeat. Cum enim motus sit actus existentis in potentia, oportet omne quod movetur esse in potentia ad terminum motus, non autem ad ipsum moveri, sed ad aliquod ubi, quo tendit per motum.

1875. Et quia quod movetur oportet habere materiam, subiungit quod nihil prohibet id quod movetur motu sempiterno habere materiam; quia licet non sit in potentia ad moveri simpliciter, est tamen in potentia ad hoc vel ad illud ubi.

1876. *Secundo* ibi,

> [797] Propter quod agit semper sol, et astra, et totum caelum. Non est autem timendum ne quando stent, quod timent qui de natura. Neque laborant hoc agentia. Non enim super potentiam contradictionis ipsis, ut corruptibilibus, motus, ut laboriosa sit continuatio motus. Nam substantia materia, et potentia non actu causa huius.

Concludit quoddam corollarium ex dictis. Quia enim quod movetur motu sempiterno, non est in potentia ad ipsum moveri, motus autem caeli sempiternus est, secundum quod traditur in libro octavo *physicorum*: sequitur quod sol et astra et totum caelum semper agant, quia semper moventur, et per motum suum agunt.

1874. *En tercer lugar*, donde escribe

> [796] Ni el movimiento, si hay alguno eterno; y, si hay algo que es eternamente movido, tampoco es movido potencialmente, a no ser de algún lugar a otro (y nada impide que haya materia de esto)

Concluye lo mismo que había propuesto en cuanto a las substancias eternas *acerca del movimiento eterno*. Y sobre esto hace tres cosas.

Primero, de los razonamientos hechos, concluye su propuesta, afirmando que, si algún movimiento es eterno, ese movimiento no está en potencia, ni lo que se mueve está en potencia al movimiento, sino que está en potencia *de acá para allá*; es decir, de que pase de este logar a aquel otro, pues como el movimiento es el acto de un existente en potencia, se exige que todo lo que se mueve esté en potencia al término del movimiento, pero no al movimiento mismo, sino a algún lugar hacia el que tiende por el movimiento.

1875. Y, dado que todo lo que se mueve es necesario que tenga materia, añade que nada impide que aquello que se mueve eternamente tenga materia, pues aunque no tenga potencia a moverse sin más, está en potencia a este o aquel lugar.

1876. *Segundo*, donde dice:

> [797] Por eso están siempre en acto el sol y los astros y todo el cielo, y no es de temer que una vez se detengan, como temen los que tratan de la naturaleza. Ni se fatigan haciendo esto, pues el movimiento no implica para ellos, como para las cosas corruptibles, la potencia de la contradicción, de suerte que sea fatigosa la continuidad del movimiento, pues la substancia que es materia y potencia, no acto, es causa de esto.

Añade un corolario de cuanto se ha dicho, pues dado que aquello que se mueve con un movimiento eterno no está en potencia al mismo ser movido, y el movimiento del cielo es eterno, como está escrito en el libro VIII de la *Física*. En consecuencia, el sol, los astros y todo el cielo obran siempre en tanto que se mueven siempre, y obran con su movimiento.

1877. Nec est timendum, quod aliquando motus caeli stet, “ut timuerunt quidam naturales”, scilicet Empedocles, et sequaces eius, qui posuerunt, quod per litem et amicitiam mundus quandoque corrumpitur, et rursus reparatur. Et ideo dicit non esse timendum, quia non sunt in potentia ad non movere.

1878. Et propter hoc etiam non corruptibilia, in eo quod moventur, non laborant. Non enim inest eis potentia contradictionis, scilicet ut moveantur et non moveantur, sicut est in corruptibilibus, quae haec habent per motum, et ita per hunc modum continuus motus fit eis motus cum labore. Quod enim corruptibilia laborent in eo quod moventur, causa est, quia sunt in potentia ad moveri et non moveri, et non habent hoc ex natura substantiali sua quod semper moveantur. Unde videmus quod tanto aliquis motus est laboriosior, quanto etiam natura rei est propinquior ad non moveri. Sicut patet quod moveri sursum in animalibus laboriosum est.

1879. Quod autem hic dicitur de perpetuitate motus caeli, dicitur secundum convenientiam naturae corporis caelestis, quam experti sumus. Sed hoc non praeiudicat divinae voluntati, a qua dependet motus caeli et esse eius.

1880. *Tertio* ibi,

> [798] Imitantur autem icorruptibilia et quae in transmutatione sunt entia, ut terra et ignis. Etenim haec semper agunt. Nam secundum se et in seipsis habent motum.

Comparat corpora corruptibilia incorruptibilibus in agendo.

1877. Tampoco es de temer que, en algún momento el movimiento de los cielos se detenga "como temen los que tratan de la naturaleza", como Empédocles y sus seguidores, los cuales sostenían que en ciertos momentos el mundo se corrompe a causa de la discordia, y se recompone de nuevo por efecto de la amistad. Aristóteles explica que no se debe nutrir tal temor, porque no están en potencia a no mover.

1878. Y por lo tanto, los incorruptibles no se fatigan al moverse, pues en ellos no está "la potencia de la contradicción", es decir, que se muevan y no se muevan, como hay en los corruptibles, que tienen esta propiedad en el movimiento, por lo que, de esta manera, el movimiento continuo en ellos se cumple con fatiga. En efecto, la causa por la que los corruptibles se fatigan al ser movidos es que están en potencia a ser movidos y a no serlo, y no tienen la propiedad de moverse siempre por su naturaleza substancial. Por lo tanto, vemos que un determinado movimiento es más trabajoso cuanto más propio sea de la naturaleza de la cosa el no moverse. Por ejemplo, es claro que moverse en sentido ascendente para los animales es más fatigoso.

1879. Ahora bien, las consideraciones que se hacen aquí acerca de la eternidad del movimiento del cielo, son según la conveniencia de la naturaleza de los cuerpos celestes, la cual hemos conocido a través de la experiencia, pero esto no prejuzga la voluntad divina de la que depende el movimiento de los cielos y su existencia.

1880. *Tercero*, donde escribe:

> [798] Imitan a las cosas incorruptibles también las que están sujetas a cambio, como la tierra y el fuego. Éstas, en efecto, están siempre en actividad, pues tienen por sí y en sí el movimiento.

Establece una comparación entre los cuerpos corruptibles e incorruptibles en la acción.

Et primo quantum ad similitudinem; dicens, quod corpora eorum, quorum esse est in transmutatione, imitantur corpora incorruptibilia in eo, quod semper agunt; sicut ignis, qui secundum se semper calefacit, et terra quae secundum se semper facit operationes proprias et naturales. Et hoc ideo est, quia habent motum et operationem suam propriam secundum se, et in eis, inquantum scilicet formae eorum sunt principia talium motuum et actionum.

1881. *Secundo* ibi,

> [799] Potentiae vero aliae de quibus definitum est, omnes contradictionis sunt. Nam possibile sic movere potest et non sic, quaecumque secundum rationem. Irrationabiles vero per adesse, et non, contradictionis erunt eaedem.

Ponit comparationem *secundum dissimilitudinem*; dicens, quod aliae potentiae rerum mobilium, de quibus supra determinatum est, omnes sunt contradictionis, e contrario rebus sempiternis, quae semper sunt in actu. Sed diversimode: nam potentiae rationales sunt contradictionis, eo quod possunt movere sic vel non sic, sicut supra dictum est. Potentiae vero irrationales operantur uno modo; sed et ipsae sunt contradictionis per hoc, quod possunt adesse, et non esse, sicut animal potest amittere potentiam visivam.

1882. Deinde cum dicit,

> [800] Si ergo aliquae sunt naturae tales aut substantiae, quales dicunt qui in rationibus ideas, multo magis sciens utique erit aliquid quam per se scientia, et motum quam motus. Hi enim actus magis, illae autem potentiae horum. Quod quidem igitur est prius actus potentia et omni principio mutabili, palam.

Primeramente, en cuanto a la semejanza señala que los cuerpos de las cosas cuya existencia consiste en el cambio imitan los cuerpos incorruptibles en el hecho de actuar siempre. Como por ejemplo, el fuego, que de por sí, siempre calienta; y la tierra, la cual de por sí hace siempre operaciones propias y naturales. El motivo de esto es que tienen el movimiento y la operación propia por sí, y en ellos; es decir, en la medida en que sus formas son principios de tales movimientos y acciones.

1881. *Posteriormente*, donde escribe:

> [799] Pero las demás potencias, según lo expuesto anteriormente, son todas de la contradicción, pues lo que puede mover de un modo determinado puede también mover de otro modo, al menos siempre que se trate de potencias racionales; y las irracionales, siendo las mismas, serán de la contradicción por su presencia o ausencia.

Expone la comparación *evidenciando la desemejanza*. Aristóteles observa que en las otras potencias de las cosas móviles, de las que se ha hablado anteriormente, se encuentra la contradicción, al contrario que en las de los movimientos eternos, los cuales están siempre en acto. Pero esto se verifica de varias maneras, pues las potencias racionales están en la contradicción en tanto que pueden moverse de esta manera o no de esta manera, como se ha visto más arriba. Sin embargo, las potencias irracionales operan de un único modo, aunque también en ellas mismas está la contradicción por el hecho de que pueden estar presentes o ausentes, como el animal que puede perder la potencia visiva.

1882. Seguidamente, donde escribe:

> [800] Por consiguiente, si hay unas naturalezas o substancias tales como dicen que son las Ideas, habrá algo mucho más científico que la Ciencia en sí y más movido que el Movimiento en sí, pues aquéllas son en mayor grado actos, y éstos son potencias de aquéllas. Así pues, está claro que el acto es anterior a la potencia y a cualquier principio de cambio.

Excludit quoddam a Platone positum. Ponebat enim Plato formas separatas, quas maxime esse dicebat: sicut si ponerem scientiam esse separatam, quam vocabat per se scientiam: et dicebat quod hoc erat principalissimum in genere scibilium et similiter per se motum in genere mobilium. Sed secundum praeostensa, aliquid erit primo in genere scibilium, quam per se scientia. Ostensum est enim quod prior est actus perfectione quam potentia. Scientia enim ipsa est quaedam potentia. Unde consideratio quae est actus eius erit ea potior, et sic de aliis huiusmodi. Ultimo epilogat quod dictum est, scilicet quod actus est prior potentia, et omni principio motus.

Partiendo de las consideraciones hechas rechaza un postulado de Platón, pues Platón concebía las formas separadas que, según él, poseían el ser en un grado máximo, como si sostuviese que la ciencia está separada y la llamase ciencia por sí. Sostenía, además, que eso era lo principal en el genero de lo cognoscible, y análogamente el movimiento por sí, en el género de las cosas móviles. Pero en base a los razonamientos precedentes, en el género de las cosas cognoscibles habrá alguna cosa que es anterior a la ciencia por sí. Pues arriba se ha demostrado que el acto es anterior a la potencia en cuanto a la perfección. Dado que la ciencia misma es una determinada potencia, la especulación, que es su acto, será más noble que aquella; y lo mismo con otras cosas del mismo tipo. Finalmente, resume todo lo que ha dicho, afirmando que el acto es anterior a la potencia y a todo principio del movimiento.

Lectio 10

1883. Postquam comparavit philosophus actum et potentiam secundum prius et posterius, hic comparat ea *secundum bonum et malum*; et circa hoc duo facit.

> [801] Quod autem et melior et honorabilior studiosa potentia actus, ex his est palam. Quaecumque enim secundum posse dicuntur, idem est potens contraria; ut quod dicitur posse convalescere, idem est et languens, et simul. Eadem enim potentia convalescendi et laborandi, et quiescendi et movendi, et aedificandi et destruendi, et aedificandi et corruendi. Posse quidem igitur contraria simul existit. Contraria vero impossibile simul existere, ut sanum esse et laborare. Quare necesse horum alterum esse bonum. Posse vero, similiter utrumque, aut neutrum. Actus ergo melior est.

Primo dicit quod *in bonis, actus est melior potentia*. Quod quidem manifestum est ex hoc, quod id quod est potentia, est idem in potentia existens ad contraria. Sicut quod potest convalescere, hoc potest infirmari, et simul est in potentia ad utrumque. Et hoc ideo quia eadem est potentia utriusque, convalescendi et laborandi, et quiescendi et movendi et aliorum huiusmodi oppositorum.

Et ita patet quod aliquid simul potest contraria, licet contraria non possint simul esse actu. Contrariorum igitur utrumque seorsum, est hoc quidem bonum, ut sanum, aliud vero malum, ut infirmum. Nam semper in contrariis unum est ut deficiens, quod ad malum pertinet.

1884. Sic igitur quod est bonum in actu, est tantum bonum. Sed potentia se habet similiter ad utrumque, scilicet secundum quid; quod est esse in potentia. Habet autem neutrum simpliciter, quod est esse in actu. Relinquitur igitur quod actus est melior potentia; quia quod est simpliciter et pure bonum, est melius eo quod est secundum quid bonum, et coniunctum malo.

Lección 10. Potencia y acto en el bien y el mal

1883. Después de que el Filósofo ha establecido una comparación entre la potencia y el acto en relación a aquello que es anterior y a aquello que es posterior, aquí los compara *en relación al bien y al mal*. Y sobre eso hace dos cosas.

> [801] Que el acto es también mejor y más valioso que una buena potencia, es evidente por lo que vamos a decir. Todo lo que decimos que tiene potencia para una cosa, la tiene también para lo contrario; por ejemplo, lo que decimos que puede estar sano puede también estar enfermo, y lo puede simultáneamente, pues la potencia de estar sano y de estar enfermo, y la de estar quieto y moverse, y la de edificar y derruir, y la de ser edificado y ser derruido, es la misma. Así pues, la potencia para los contrarios se da simultáneamente; pero es imposible que se den simultáneamente los contrarios, y también es imposible que se den simultáneamente los actos (por ejemplo, estar sano y estar enfermo), de suerte que uno de los dos será necesariamente el bien; en cambio, la potencia será ambas cosas o ninguna. Por consiguiente, es mejor el acto.

En primer lugar señala que, *en las cosas buenas, el acto es mejor que la potencia*. Esto es evidente por la consideración de que aquello que está en potencia es el mismo sujeto que está en potencia a los contrarios. Por ejemplo, aquel que puede sanar, puede enfermar, y está contemporáneamente en potencia a ambos, dado que la potencia a ambos es la misma: a estar sano y a estar enfermo, a estar en reposo y en movimiento, y a otros opuestos similares.

Con esto queda claro que cualquier cosa puede tener los contrarios al mismo tiempo, aunque los contrarios no puedan ser contemporáneamente en acto. Por lo tanto, cada uno de los contrarios, tomado por sí, uno es un bien, como estar sano, y el otro un mal, como estar enfermo. En los contrarios, en efecto, uno es siempre cierta carencia, que pertenece a lo malo.

1884. Por lo tanto, aquello que es un bien en acto es puro bien. Ahora bien, la potencia está igualmente hacia ambos, esto es, en sentido relativo, lo cual es ser en potencia. Pero no tiene ninguno de los dos sin más, lo cual significa ser en acto. Resulta por esto que el acto es mejor que la potencia, en tanto que aquello que es bueno absolutamente y sin más es mejor que aquello que es bueno en relación a otro y conjuntamente con lo malo.

1885. *Secundo* ibi,

> [802] Necesse autem et in malis finem et actum esse deteriorem potentia. Quod enim potens idem contraria ambo.

Ostendit quod e contrario *in malis est actus peior potentia*: et circa hoc tria facit.

Primo ostendit propositum ex ratione supra inducta; quia id quod est simpliciter malum, et non secundum quid se habens ad malum, est peius eo quod est secundum quid malum, et quod se habet ad malum et ad bonum. Unde, cum potentia ad malum nondum habeat malum nisi secundum quid (et eadem est ad bonum, nam idem est potentia quod est ad contraria), relinquitur quod actus malus est peior potentia ad malum.

1886. *Secundo* ibi,

> [803] Palam ergo quia non est malum aliquid praeter res. Posterius enim ipsi naturae malum quam potentia.

Concludit ex dictis quod ipsum malum non est quaedam natura praeter res alias, quae secundum naturam sunt bonae. Nam ipsum malum secundum naturam est posterius quam potentia, quia est peius et magis elongatum a perfectione naturae. Unde, cum potentia non possit esse alia praeter res, multo minus ipsum malum.

1887. *Tertio* ibi,

> [804] Non ergo nec in eis quae a principio et sempiternis nihil est neque malum, neque peccatum, neque corruptum. Etenim corruptio malorum.

Inducit aliam conclusionem. Si enim malum est peius potentia, potentia autem non invenitur in rebus sempiternis, ut supra ostensum est, non erit in eis aliquod malum, neque peccatum, neque alia corruptio. Nam corruptio quoddam malum est. Est hoc autem intelligendum inquantum sunt sempiterna et incorruptibilia. Nam secundum quid, nihil prohibet in eis esse corruptionem, ut secundum ubi, aut secundum aliquid huiusmodi.

1885. *En segundo lugar*, donde escribe

> [802] Pero, en las cosas malas, el fin y el acto serán también necesariamente peores que la potencia, pues la potencia para ambos contrarios es la misma.

Muestra que, al contrario, *en lo malo, el acto es peor que la potencia*, y sobre esto hace tres cosas.

Primero explica su tesis con el argumento presentado anteriormente, que es el siguiente: aquello que es malo sin más y está respecto al mal no relativamente, es peor que aquello que es malo en relación a algo y que está dispuesto hacia el bien y hacia el mal. Por eso, desde el momento en que la potencia hacia el mal no tiene todavía el mal sino en relación a algo (y la misma potencia está dispuesta al bien, dado que la potencia es la misma que está dispuesta a los contrarios), se sigue que el acto malo es peor que la potencia al mal.

1886. *Segundo,* donde escribe:

> [803] Es, pues, evidente que el mal no está fuera de las cosas, pues el mal es por naturaleza posterior a la potencia.

Extrae de cuanto ha dicho la conclusión de que el mal mismo no es una naturaleza determinada distinta de las cosas que, por naturaleza, son buenas, pues el mal mismo es de naturaleza posterior a la potencia, en tanto que es peor y dista más de la perfección de la naturaleza. En consecuencia, así como la potencia no puede existir como distinta de las cosas, mucho menos el mal mismo.

1887. *Tercero*, donde escribe:

> [804] Por consiguiente, ni en las cosas primordiales ni en las eternas hay ningún mal ni error ni corrupción pues también la corrupción es un mal.

Presenta una conclusión ulterior. Si, en efecto, el mal es peor que la potencia, y la potencia no existe en las cosas eternas, como se ha demostrado más arriba, en estas no habrá ningún mal, ni pecado ni corrupción, dado que la corrupción es cierto mal. Pero esto, entendiendo en cuanto son eternas e incorruptibles, pues según algún aspecto, nada impide que en estas se de la corrupción, como en relación al dónde o a otra cosa de ese tipo.

1888. Deinde cum dicit:

> [805] Inveniuntur autem et diagrammata actu. Nam dividentes inveniunt. Si vero essent divisa, manifesta utique essent. Nunc autem insunt potentia. Propter quid duo recti trigonum? Quia qui circa unum punctum anguli aequales duobus rectis. Si ergo educeretur qui iuxta costam, videnti utique statim esset palam. Propter quid in semicirculo rectus universaliter? Quia si aequales tres, quae bases duae, et quae ex medio superstans recta, videnti palam ei qui illud scivit. Quare palam quia potentia entia ad actum reducta inveniuntur. Causa vero, quia intelligentia est actus. Quare ex actu potentia, et propter hoc facientes cognoscunt. Posterius enim generatione qui secundum numerum actus.

Postquam comparavit potentiam et actum secundum prius et posterius, et bonum et malum, hic *comparat eadem secundum intelligentiam veri et falsi*.

Et circa hoc duo facit. Primo comparat *ipsa secundum intelligere*. Secundo vero secundum veritatem et falsitatem, ibi, "Quoniam autem ens dicitur et non ens…" [806].

Dicit ergo primo, quod "diagrammata", idest descriptiones geometriae "inveniuntur", idest per inventionem cognoscuntur secundum dispositionem figurarum in actu. Geometrae enim inveniunt verum quod quaerunt, dividendo lineas et superficies. Divisio autem reducit in actum quod erat in potentia. Nam partes continui sunt potentia in toto ante divisionem. Si autem omnia essent divisa secundum quod requirit inventio veritatis, manifestae essent conclusiones quaesitae. Sed quia in prima protractione figurarum sunt in potentia huiusmodi divisiones, ideo non statim fit manifestum quod quaeritur.

1889. Hoc autem notificat per *duo* exempla: quorum primum est circa quaesitum: quare "trigonum est duo recti", idest quare triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis? Quod quidem sic demonstratur.

1888. Seguidamente, donde escribe:

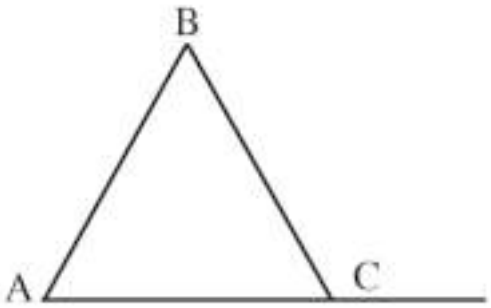
> [805] También las figuras geométricas son halladas por un acto, pues las hallan dividiendo. Si estuvieran divididas, se verían claramente, pero antes de la división sólo existen en potencia. ¿Por qué el triángulo tiene dos rectos? Porque los ángulos en torno a un punto son iguales a dos rectos. En efecto, si se trazara la paralela con relación al lado, quien la viera comprendería inmediatamente por qué. ¿Por qué en el semicírculo hay siempre un recto? Si hay tres líneas iguales, dos en la base y la recta perpendicular al medio, para quien las vea será evidente si conoce aquellos. Por consiguiente, está claro que las figuras que existen en potencia son halladas al ser llevadas al acto. Y es así porque el pensamiento es acto; de suerte que la potencia procede del acto y, por eso, al hacer las figuras las conocen (pues el acto individual es posterior en cuanto a la generación).

Después de haber comparado la potencia y el acto en relación a lo anterior y lo posterior, y en cuanto al bien y al mal, aquí *los compara en relación a la comprensión de lo verdadero y lo falso*.

Y acerca de esto hace dos cosas. En primer lugar, los compara *en relación al acto de la inteligencia*. En segundo lugar, en relación a la verdad y la falsedad, donde escribe "Puesto que *existente* y *no existente*…" [806].

El Filósofo inicia, pues, señalando "que las figuras geométricas", es decir, las descripciones de la geometría, "son halladas", esto es, se conocen en virtud del descubrimiento según la disposición de las figuras en acto, pues los geómetras descubren las verdades que buscan dividiendo las líneas y las superficies. Ahora bien, la división pone en acto aquello que estaba en potencia, en tanto que, antes de la división, las partes del continuo existen en potencia en el todo. Entonces, si todo estuviera dividido según exige el descubrimiento de la verdad, las conclusiones buscadas serían evidentes, pero dado que en la primera proyección de las figuras tales divisiones están en potencia, por esta razón no resulta inmediatamente evidente aquello que se busca.

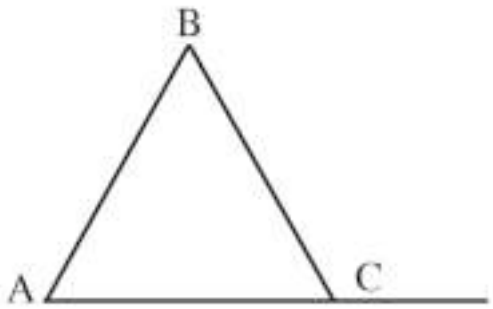
1889. Aristóteles explica esto mediante *dos* ejemplos, *al primero* de los cuales concierne la pregunta ¿por qué "el triángulo tiene dos rectos"? es decir, ¿por qué el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos? Este teorema se demuestra así:



Sit triangulus abc, et protrahatur basis, ac in continuum et directum. Haec igitur basis protracta faciet cum latere trianguli bc, angulum in puncto c: qui quidem angulus extra existens aequalis est duobus angulis interioribus sibi oppositis, scilicet angulo abc, et angulo bac. Manifestum est autem quod duo anguli consistentes circa punctum c, quorum unus est extra triangulum, et alter intra, sunt aequales duobus rectis. Demonstratum enim est quod linea recta super aliam lineam cadens qualitercumque, faciet duos angulos rectos, aut aequales duobus rectis. Relinquitur ergo quod angulus interior in puncto c, constitutum cum aliis duobus qui sunt aequales angulo exteriori, omnes scilicet tres, sunt aequales duobus rectis.

1890. Hoc est ergo quod philosophus dicit, quod probatur triangulum habere duos rectos, quia duo anguli qui sunt circa unum punctum, puta circa punctum c, quorum unus est interior et alius exterior, sunt aequales duobus rectis. Et ideo quando producitur angulus qui fit extra, producto uno latere trianguli, statim manifestum fit videnti dispositionem figurae, quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis.

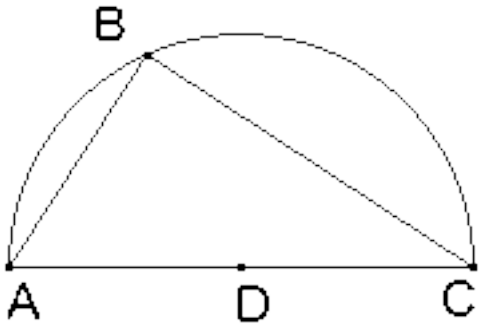
1891. Secundum exemplum est circa hoc quaesitum: quare omnis angulus quod est in semicirculo descriptus est rectus. Quod quidem demonstratur sic.



Sea un triángulo ABC, y se prolongue la base AC de forma continua y en línea recta. Entonces, esta base prolongada hará con el lado del triángulo BC un ángulo en el punto C; tal ángulo que se encuentra en el exterior, es igual a los dos ángulos internos opuestos entre sí, es decir, al ángulo ABC y al ángulo BAC. Está claro que los dos ángulos situados en el punto C, de los cuales uno es externo al triángulo y el otro es interno, son iguales a dos rectos. Pues ha sido demostrado que una línea recta que cae sobre otra de cualquier modo, producirá dos ángulos rectos, o iguales a dos rectos. De ello se desprende que el ángulo interno del punto C, sumado a los otros dos, que son iguales al ángulo externo, esto es, los tres ángulos, son iguales a dos rectos.

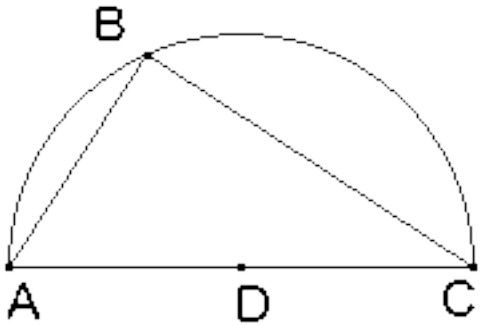
1890. Esto es, pues, lo que afirma el Filósofo: que se demuestra que el triángulo contiene dos rectos, porque los dos ángulos situados en un punto, por ejemplo en el punto C, uno de los cuales es interno y el otro externo, son iguales a dos rectos. Por lo tanto, cuando se produce un ángulo que está fuera en un lado del triángulo, se pone de manifiesto, viendo la posición de la figura, que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos.

1891. *El segundo* ejemplo trata acerca de esta pregunta: ¿por qué todo ángulo inscrito en un semicírculo es recto? Y esto se demuestra así:



Sit semicirculus abc, et in puncto b, qualitercumque cadat constituatur angulus: cui subtenditur basis ac quae est diameter circuli. Dico ergo quod angulus b, est rectus. Cuius probatio est, quia cum linea ac, sit diameter circuli, oportet quod transeat per centrum. Dividatur ergo per medium in puncto d, et producatur linea db. Sic igitur linea db, aequalis est lineae da, quia sunt protractae a centro usque ad circumferentiam; ergo in triangulo dba aequalis est angulus b, angulo a, quia omnis trianguli cuius duo latera sunt aequalia, anguli qui sunt supra bases, sunt aequales. Duo igitur anguli, a et b, sunt duplum solius anguli b. Sed angulus bdc cum sit exterior, est aequalis duobus angulis a et b partialibus: ergo angulus bdc est duplus anguli b partialis.

1892. Et similiter probatur quod angulus c est aequalis angulo b trianguli bdc; eo quod duo latera db et dc sunt aequalia cum sint protracta a centro ad circumferentiam, et angulus exterior, scilicet adb, est aequalis utrique: ergo est duplus anguli b partialis. Sic ergo duo anguli adb et bdc sunt duplum totius anguli abc. Sed duo anguli adb et bdc sunt aut recti aut aequales duobus rectis, quia linea db cadit supra lineam ac: ergo angulus abc qui est in semicirculo, est rectus.



Sea el semicírculo ABC, y en el punto B, como caiga, se constituya un ángulo sobre la base AC, que es el diámetro del círculo. Digo, pues, que el ángulo B es recto. La prueba de esto es que como la línea AC es el diámetro del círculo, es necesario que pase por el centro. Se divide pues por el medio en el punto D, y se produce la línea DB. En consecuencia, la línea DB es igual a la línea DA, pues está trazadas desde el centro a la circunferencia. Por lo tanto, en el triángulo DBA, el ángulo B es igual al ángulo A en tanto que de cada triángulo cuyos dos lados son iguales, los ángulos que están sobre la base son iguales. Por lo tanto, sumados los dos ángulos A y B son el doble que el solo ángulo B. Ahora bien, el ángulo BDC, siendo externo, es igual a los dos ángulos A y B. Por lo tanto el ángulo BDC es el doble que el ángulo B solo.

1892. De la misma manera se prueba que el ángulo C es igual al ángulo B del triángulo BDC. Pues los dos lados DB y DC son iguales, siendo trazados desde el centro de la circunferencia; y el ángulo externo, es decir ADB es igual a los otros dos, por lo tanto, es el doble del ángulo B. De ahí que los dos ángulos ADB y BDC, son el doble de todo el ángulo ABC. Ahora bien, los dos ángulos ADB y BDC son, o rectos, o iguales a dos rectos, puesto que la línea DB cae sobre la línea AC, por lo tanto el ángulo ABC, inscrito en el semicírculo, es recto.

1893. Et hoc est quod philosophus dicit, quod ideo demonstratur esse rectus ille qui est in semicirculo, quia tres lineae sunt aequales: scilicet duae in quas dividitur basis, scilicet da et dc, et tertia quae ex media istarum duarum protracta superstat utrique, scilicet bd. Et hanc dispositionem videnti, statim manifestum est scienti principia geometriae, quod omnis angulus in semicirculo est rectus.

1894. Sic igitur concludit philosophus manifestum esse, quod quando aliqua reducuntur de potentia in actum, tunc invenitur earum veritas. Et huius causa est, quia intellectus actus est. Et ideo ea quae intelliguntur, oportet esse actu. Propter quod, ex actu cognoscitur potentia. Unde facientes aliquid actu cognoscunt, sicut patet in praedictis descriptionibus. Oportet enim quod in eodem secundum numerum, posterius secundum ordinem generationis et temporis sit actus quam potentia, ut supra expositum est.

1893. Y esto es lo que el Filósofo afirma: que se demuestra que es recto aquel que está en el semicírculo, porque son iguales las tres líneas, es decir, las dos en que se divide la base, DA y DC, y la tercera que se ha extraído de la mitad de estas dos, es decir BD. Viendo tal disposición se pone de manifiesto para quien conoce los principios de la geometría, que todo ángulo inscrito en un semicírculo es recto.

1894. Así pues, el Filósofo concluye que es claro que, cuando ciertas cosas pasan de la potencia al acto, entonces se halla la verdad. El motivo de esto es que el intelecto es acto, por lo que las cosas que se conocen a través de el intelecto se exige que estén en acto. Por esta razón, la potencia se conoce desde el acto. Por lo tanto, los que hacen alguna cosa conocen en acto, como es evidente en las descripciones anteriores. Es necesario, pues, que, según el individuo, en el orden de la generación y del tiempo, el acto sea posterior a la potencia, como ya se ha expuesto.

Lectio 11

1895. Hic comparat philosophus actum ad potentiam *secundum veritatem et falsitatem*.

Et circa hoc tria facit. Primo ponit quod *verum et falsum praecipue dicitur secundum actum* [806]. Secundo manifestat propositum, ibi, "Hoc autem in rebus est componi aut dividi …" [807]. Tertio concludit quoddam corollarium, ibi, "Palam etiam et quia de immobilibus non est deceptio secundum quando …" [813].

> [806] Quoniam autem ens dicitur et non ens, hoc quidem secundum figuras categoriarum, illud vero secundum potentiam aut actum horum, aut contraria. Hoc autem maxime proprie aut verum aut falsum

Dicit ergo primo, quod cum ens et non ens ei oppositum dividantur *dupliciter*: *uno modo* secundum diversa praedicamenta, quae sunt substantia, quantitas, qualitas et cetera; *alio modo* secundum potentiam et actum, vel unius, vel alterius contrariorum, quia utrumque contrariorum contingit actu esse et potentia: hoc quod est in actu, maxime proprie dicitur aut verum aut falsum.

1896. *Probat quod proposuerat*, deinde cum dicit,:

> [807] Hoc autem in rebus est componi aut dividi: unde verus est divisum putans dividi et compositum componi; mentitur autem e contrario habens res. Quando est aut non est quod verum dicitur aut falsum, hoc perscrutandum quid dicimus. Non enim propter nos existimare te vere album esse, tu albus es; sed propter te esse album, nos hoc dicentes, verum dicimus.

Lección 11. Potencia y acto en relación a la verdad y falsedad

1895. Aquí el Filósofo compara el acto y la potencia *en relación a la verdad y la falsedad*.

Y sobre esto hace tres cosas. En primer lugar, en las primeras líneas del capítulo 10, asegura que *lo verdadero y lo falso se dicen, sobre todo en relación al acto* [806]. En segundo lugar, justo después de lo anterior, formula lo que se propone, donde escribe "Y esto es en las cosas el estar juntas o separadas…" [807]. En el ultimo párrafo del capítulo, concluye un corolario, donde dice "Y es claro también que acerca de las cosas inmóviles…" [813].

> [806] Puesto que *existente* y *no existente* se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías o según sus contrarios, y, en otro [que es el más propio], verdadero o falso

Primero de todo, Aristóteles afirma que lo existente y lo no existente opuesto al mismo se dividen *en dos sentidos*. *En un sentido*, en relación a las distintas categorías, que son la substancia, la cantidad, la cualidad y las demás. *En otro sentido*, en relación a la potencia y al acto, o bien de uno o bien del otro de los contrarios, dado que cada uno de los contrarios se da en potencia y en acto. De aquello que está en acto, se dice en el modo más propio que es verdadero o falso.

1896. Seguidamente, *prueba lo que ha propuesto*, donde escribe:

> [807] Y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas, ¿Cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar qué es lo que decimos, pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad.

Et circa hoc tria facit. Primo manifestat in *substantiis continuis*. Secundo in simplicibus, ibi, “Circa incomposita vero quid esse aut non esse …” [809]. Tertio colligit utrumque, ibi, “Esse vero ut verum, et non esse ut falsum…” [812].

Circa primum duo facit. Primo *manifestat propositum* [807]; dicens, quod hoc, scilicet esse verum vel falsum in rebus, nihil est aliud quam componi et dividi. Unde qui putat dividi quod est divisum in rebus, verus est in sua opinione; ut qui putat hominem non esse asinum: et similiter qui putat componi quod est compositum in rebus, ut qui putat hominem esse animal. Ille autem mentitur in opinando, qui e contrario habet res aliter in sua opinione, quam res sint in sua natura: ut qui putat hominem asinum, aut non esse animal: quia quando aliquid est aut non est, tunc dicitur verum vel falsum.

1897. Quod sic considerandum est. Non enim ideo tu es albus, quia nos vere existimamus te esse album; sed e converso, ideo existimamus te album, quia tu es albus. Unde manifestum est, quod dispositio rei est causa veritatis in opinione et oratione.

1898. Hoc autem addit ad manifestandum quod supra dixerat, quod verum et falsum est in rebus componi et dividi. Oportet enim veritatem et falsitatem quae est in oratione vel opinione, reduci ad dispositionem rei sicut ad causam. Cum autem intellectus compositionem format, accipit duo, quorum unum se habet ut formale respectu alterius: unde accipit id ut in alio existens, propter quod praedicata tenentur formaliter.

Y para ello hace tres cosas. En primer lugar, lo evidencia *en las substancias compuestas*. En segundo lugar, en las simples, donde escribe "Pero, en cuanto a las cosas no compuestas…" [809]. En tercer lugar, une ambas, donde escribe "Y ser, considerado como lo verdadero…" [812].

Sobre el primer punto hace dos cosas. Primero, *evidencia la tesis* [807], afirmando que "esto", es decir, el ser verdadero o falso en las cosas, no es otra cosa que componer y dividir. Por eso, quien considera que está dividido lo que está dividido en las cosas tiene una opinión verdadera; como quien considera que el hombre no es un asno. Del mismo modo, el que sostiene que está compuesto lo que en las cosas está compuesto; como quien afirma que el hombre es un animal. Sin embargo, miente en el pensamiento aquel que en su opinión valora al contrario las cosas, de manera distinta de como éstas son en su naturaleza. Por ejemplo, quien sostiene que el hombre es asno, o que no es un animal. Pues cuando alguna cosa es o no es, entonces se dice lo verdadero y lo falso.

1897. El razonamiento que se debe hacer es el siguiente. No es que tu seas pálido, porque nosotros sostengamos que tu eres pálido, sino a la inversa. Nosotros sostenemos que tu eres pálido porque tu eres pálido. De esto resulta evidente que la causa de la verdad en el pensamiento y en la enunciación es la disposición de la cosa.

1898. Aristóteles añade esto con el fin de aclarar la afirmación formulada anteriormente: que, en las cosas, lo verdadero y lo falso están en el estar compuestas o divididas, pues es necesario que la verdad que hay en la enunciación o el pensamiento se reduzca, como a su causa, a la disposición de la cosa. Ahora bien, cuando el intelecto forma la composición, asume dos conceptos, uno de los cuales está como forma respecto al otro; por lo tanto, asume esto como existente en el otro, por lo cual los predicados se tienen formalmente.

Et ideo, si talis operatio intellectus ad rem debeat reduci sicut ad causam, oportet quod in compositis substantiis ipsa compositio formae ad materiam, aut eius quod se habet per modum formae et materiae, vel etiam compositio accidentis ad subiectum, respondeat quasi fundamentum et causa veritatis, compositioni, quam intellectus interius format et exprimit voce. Sicut cum dico, "Socrates est homo", veritas huius enunciationis causatur ex compositione formae humanae ad materiam individualem, per quam Socrates est hic homo: et cum dico, "homo est albus", causa veritatis est compositio albedinis ad subiectum: et similiter est in aliis. Et idem patet in divisione.

1899. Secundo ibi,

> [808] Si igitur haec quidem semper componuntur, et impossibilia dividi, haec vero semper divisa sunt, et impossibilia componi, haec autem contingunt esse contraria; esse quidem est componi et unum esse; et non esse, non componi, sed plura esse. Circa contingentia quidem igitur eadem fit falsa et vera opinio, et oratio eadem contingit quandoque esse veram, et contingit quandoque esse falsam. Circa impossibilia vero aliter se habere non fit aliquando verum, aliquando falsum; sed semper haec vera, et haec falsa.

Concludit ex dictis, quod si compositio et divisio rei est causa veritatis et falsitatis in opinione et oratione, necesse est quod secundum differentiam compositionis et divisionis eius quod est in rebus, est differentia veritatis et falsitatis in opinione et oratione. In rebus autem talis differentia invenitur circa compositionem et divisionem: quod *quaedam* semper componuntur, et impossibile est ea dividi; sicut animae rationali coniungitur natura sensitiva semper, et impossibile est quod dividatur ab ea, ita scilicet quod anima rationalis sit sine virtute sentiendi, licet e converso posset esse anima sensitiva sine ratione. *Quaedam* vero sunt divisa, et impossibile est ea componi, sicut nigrum albo, et formam asini homini. *Quaedam* vero se habent ad contraria, quia possunt componi et dividi, sicut homo albus, et etiam currens.

Por eso, si tal operación del intelecto se reduce a la cosa como su causa, ocurre que en las substancias compuestas la composición misma de materia y forma, o aquello que se configura como forma y materia, o también la composición de substancia y accidente, todo eso corresponde como fundamento y causa de la verdad, de la composición que el intelecto forma interiormente y expresa con la voz. Por ejemplo, cuando digo "Sócrates es un hombre", la verdad de tal enunciado está causada por la composición de la forma humana con la materia individual, en virtud de la cual Sócrates es este hombre. Así cuando digo "el hombre es pálido", la causa de la verdad es la composición de la palidez con el sujeto. Lo mismo es evidente en la división.

1899. Seguidamente, donde escribe:

> [808] Si, por consiguiente, unas cosas siempre están juntas y no pueden ser separadas, y otras siempre están separadas y no pueden ser unidas, y otras admiten lo contrario, el ser es estar junto y ser uno, y el no ser, no estar junto, sino ser varias cosas; en cuanto a las que admiten lo contrario, la misma opinión y la misma descripción resultan unas veces falsos y otras verdaderos, y cabe ajustarse a la verdad unas veces y errar otras; pero, en cuanto a las que no pueden ser de otro modo, no resultan unas veces verdad y otras mentira, sino que la misma opinión es siempre verdadera o siempre falsa.

Concluye, a partir de las observaciones hechas que, si la composición y la división de la cosa es la causa de la verdad y la falsedad en el pensamiento y la enunciación, es necesario que, en relación a la diferencia de la composición y la división que existe en las cosas, haya diferencia en la verdad y la falsedad del pensamiento y el discurso. Ahora bien, en las cosas, tal diferencia se encuentra en relación a la composición y la división en las siguientes formas. *Ciertas cosas* se componen siempre y es imposible dividirlas. Como la naturaleza sensitiva se une siempre al alma racional y es imposible que se separe de ella, esto es, de manera que el alma racional sea sin la potencia de sentir, aunque por el contrario, el alma sensitiva puede existir sin la razón. *Otras cosas*, sin embargo, están separadas y es imposible que se unan. Como el negro y el blanco, y la forma del asno con el hombre. *Otras cosas*, finalmente, están dispuestas a los contrarios, en tanto que pueden componerse y dividirse, como el hombre y pálido y también el hecho de que esté corriendo.

1900. Esse autem, in quo consistit compositio intellectus, ut affirmatio, compositionem quamdam et unionem indicat: *non* esse vero, quod significat negatio, tollit compositionem, et designat pluralitatem et diversitatem. Unde manifestum est, quod in his, quae contingit componi et dividi, una et eadem oratio sit quandoque vera, quandoque falsa; sicut haec oratio, "Socrates sedet", est vera eo sedente, eadem autem falsa eo surgente. Et similiter est de opinione. Sed in his quae non possunt aliter se habere, scilicet quae semper componuntur vel dividuntur, non est possibile quod eadem opinio vel oratio quandoque sit vera, quandoque falsa; sed quae est vera, semper est vera; et quae est falsa, semper est falsa. Sicut haec est vera, "homo est animal"; haec autem falsa, "homo est asinus".

1901. Deinde cum dicit:

> [809] Circa incomposita vero quid esse aut non esse, et verum et falsum? Non enim est compositum ut sit quidem, quandocumque componitur, et non sit, si divisum fuerit; sicut album lignum, aut incommensurabile diametrum. Nec verum et falsum similiter adhuc existet et in illis. Aut sicut nec verum in his idem, sic nec esse.

Ostendit quomodo *in simplicibus* possit esse verum et falsum.

Et circa hoc tria facit. *Primo ostendit non similiter esse verum in simplicibus et in compositis*; dicens, quod circa incomposita et simplicia, cuiusmodi sunt substantiae immateriales, non est verum vel falsum per compositionem aut divisionem quae fit in rebus, sed per hoc quod cognoscitur quod quid est, aut non cognoscitur. Cum enim attingamus ad cognoscendum quod quid est alicuius simplicis, tunc intellectus videtur verus esse. Cum autem non attingimus ad cognoscendum quod quid est, sed aliquid aliud ei attribuit, tunc falsus est.

1900. Sin embargo, aquello en que consiste la composición del intelecto, como la afirmación, indica alguna composición y unión. Y el *no ser* expresado en la negación elimina la composición y designa la multiplicidad y la división. Por eso está claro que, en las cosas que pueden componerse y dividirse, un único y el mismo enunciado en ciertos casos es verdadero, mientras que en otros será falso. Por ejemplo, el enunciado "Sócrates está sentado" es verdadero mientras está sentado; pero el mismo es falso cuando se levanta. Lo mismo puede decirse del pensamiento. Sin embargo, en las cosas que no pueden ser distintas de cómo son, esto es, en aquellas que siempre se componen o se dividen, no es posible que el mismo pensamiento o enunciado, en ciertos casos sea verdadero y en otros casos sea falso, sino que el enunciado que es verdadero es siempre verdadero, y el que es falso, siempre es falso. Como es verdadero este: "el hombre es un animal", mientras que es falso este otro: "el hombre es un asno".

1901. Donde escribe:

> [809] Pero, en cuanto a las cosas no compuestas, ¿qué es ser o no ser, lo verdadero y lo falso? No se trata, en efecto, de algo compuesto, de suerte que sea cuando esté junto y no sea si está separado, como «la madera es blanca» o «la diagonal es inconmensurable»; y lo verdadero y lo falso no será ya aquí como en las cosas de que hablábamos antes.

Muestra cómo pueden ser verdaderas o falsas *las cosas simples*.

Y para ello hace tres cosas. *En primer lugar* explica *que lo verdadero no se da según el mismo criterio en las cosas simples que en las compuestas*. Aristóteles señala que, en relación a las cosas incompuestas y simples, como son las substancias inmateriales, no está lo verdadero y lo falso en virtud de la composición o la división que está en las cosas, sino que está por el hecho de que se conoce el *qué es*, o no se conoce, pues, cuando se alcanza a conocer el *qué es* de una cosa simple, entonces parece que el intelecto es verdadero. Sin embargo, cuando no alcanzamos a conocer el *qué es*, sino alguna otra cosa que se le atribuye, entonces es falso.

1902. Non enim in simplicibus est compositio, ut possit dici quod quando componitur res, tunc intellectus componens sit verus; vel quando divisum est in re, quod intellectus componit, tunc intellectus non sit verus. Vel aliter: non est in simplicibus compositio, ita quod cum dicitur de eo affirmative quod sit, significetur eius compositio; et cum dicitur de eo quod non sit negative, significetur eius divisio. Sicut in rebus compositis, cum dicitur, quod lignum sit album, significatur eius compositio; aut cum dicitur, quod non sit lignum album, aut quod diametrum non sit commensurabile, significatur eius divisio.

1903. Et sic patet quod verum et falsum non est similiter in simplicibus, sicut in compositis. Neque hoc mirum est, quia etiam esse non est similiter in utrisque. Sed esse compositorum surgit ex componentibus, non autem esse simplicium. Verum autem consequitur ens; quia, sicut in secundo huius est habitum, eadem est dispositio rerum in esse et in veritate. Unde quae non sunt similia in esse, non sunt similia in veritate.

1904. Secundo ibi,

> [810] Sed est hoc quidem verum aut falsum, attingere quidem et repraesentare verum. Non enim idem affirmatio et repraesentatio. Ignorare autem non attingere. Decipi enim circa quod quid est non est, sed aut secundum accidens. Similiter autem et circa compositas substantias, non enim est decipi.

Ostendit *qualiter sit verum et falsum in simplicibus*; dicens, quod huiusmodi est verum et falsum in simplicibus, ut dicetur. Attingere enim mente ad ipsum simplex, ut scilicet apprehendatur quid est, “et dicere”, idest significare voce ipsum simplex, hoc est verum, quod est in simplicibus.

1902. Ciertamente, en las cosas simples no hay composición, por eso se puede decir que, cuando la cosa se compone, entonces es verdadero el intelecto que compone. O bien que, cuando hay división en la realidad, pero el intelecto compone, entonces el intelecto no es verdadero. O de otra forma: en las cosas simples no hay composición, por lo cual, cuando se dice de ellas afirmativamente que son, se significa su composición; y cuando se dice de ellas negativamente que no son, se significa su división. Por ejemplo, en las cosas compuestas, cuando se dice que la madera es blanca, se expresa su composición; cuando se dice que la madera blanca no es, o que el diámetro no es conmensurable, se expresa su división.

1903. Por lo tanto está claro que lo verdadero y lo falso, en las cosas simples, no existen del mismo modo en que se encuentran en las cosas compuestas. Y esto no es sorprendente, porque el mismo ser no es igual en ambas, pues el ser compuesto surge de sus componentes, y no así el ser simple. Ahora bien, lo verdadero es consecuencia de lo existente, dado que, como se trató en el libro II de esta obra, la disposición de la cosa es la misma en el existir y en la verdad. Por lo tanto, las cosas que no son similares en el existir no son similares en la verdad.

1904. *En segundo lugar*, donde escribe:

> [810] Y así como lo verdadero no es lo mismo en estas cosas, así tampoco el ser; aquí esto es lo verdadero o lo falso: alcanzarlo y decirlo es verdadero (pues no es lo mismo afirmar una cosa de otra que decir una cosa), e ignorarlo es no alcanzarlo pues engañarse acerca de *qué es* no es posible, a no ser por coincidencia; y lo mismo sucede con las substancias no compuestas, pues no es posible engañarse.

Muestra *qué es verdadero y falso en las cosas simples*, señalando de qué modo es lo verdadero y lo falso en las cosas simples, como va a explicar: el alcanzar con la mente la misma cosa simple, como para comprender *qué es* "y decirlo", o sea, expresar con la voz la misma cosa simple, esto es lo verdadero que existe en las cosas simples.

Et, quia dicere quandoque sumitur pro praedicatione affirmativa quae cum compositione fit, hunc intellectum removet; dicens, quod non est idem affirmatio et dictio: quia affirmatio est per hoc, quod aliquid dicitur de aliquo, quod est cum compositione; dictio autem simplex prolatio alicuius.

1905. Sic ergo attingere et dicere, est verum; sed non attingere mente ipsa simplicia, est ea penitus ignorare. Quicumque enim non attingit ad quod quid est rei simplicis, penitus ignorat ipsam: non enim potest aliquid eius scire, et aliquid ignorare, ex quo non est compositum.

1906. Videbatur autem, quod sicut dixerat, quod attingere simplicia est dicere verum in eis, ita non attingere est falsum, aut decipi. Hoc autem non dixit, sed dixit quod non attingere est ignorare; et ideo subdit causam, quare non attingere non est decipi; dicens, quod circa quod quid est non est decipi; nisi secundum accidens. Quod sic intelligendum est.

1907. Dictum est enim superius in septimo et in octavo, quod in substantiis simplicibus idem est res, et quod quid est eius. Sic igitur cum substantia simplex sit ipsum quod quid est, idem iudicium est de cognitione substantiae simplicis, et de cognitione eius quod quid est. Sed circa quod quid est non decipitur intellectus nisi per accidens: aut enim per intellectum attingit aliquis quod quid est rei, et tunc vere cognoscit quid est res; aut non attingit, et tunc non apprehendit rem illam. Unde circa eam non verificatur neque decipitur. Propter quod dicit Aristoteles in tertio *de anima*, quod sicut sensus circa propria obiecta semper est verus, ita intellectus circa quod quid est, quasi circa proprium obiectum. Et quod intellectus circa quod quid est non decipiatur, non solum est in simplicibus substantiis, sed etiam in compositis.

Y, dado que a veces con decir se entiende la predicación afirmativa que se hace con la composición, Aristóteles rechaza tal interpretación, precisando que la afirmación y el decir no son la misma cosa, pues la afirmación consiste en decir algo de una cosa, que existe con composición. Sin embargo, la dicción es la simple expresión verbal de alguna cosa.

1905. Por tanto, alcanzar y enunciar constituyen lo verdadero. Sin embargo, no alcanzar con la mente los mismos existentes simples significa desconocerlos totalmente, pues cualquiera que no alcance el *qué es* de las cosas simples las ignora profundamente, dado que de ellas no se puede conocer una cosa e ignorar otra, pues no son compuestas.

1906. Pero parece que Aristóteles, como había afirmado que alcanzar las cosas simples constituye la verdad en ellas, así insinúa que no alcanzarlas constituye lo falso o equivocarse. Pero el Filósofo no ha dicho esto, ha dicho que no alcanzarlas significa ignorar. Por eso, agrega la causa por la cual no alcanzarlas no equivale a equivocarse, señalando que, acerca del *qué es* no existe la posibilidad de equivocarse, si no es por coincidencia. Lo cual se entiende de la manera siguiente.

1907. Anteriormente, en los libros VII y VIII, se ha dicho que en las substancias simples la cosa y su *qué es* son idénticos. Así entonces, si la substancia simple es la misma que su *qué es*, será idéntico el juicio para el conocimiento de la substancia simple y para el conocimiento del *qué es*. Ahora bien, acerca de *qué es*, el intelecto no yerra si no es por coincidencia, pues o un individuo con el intelecto conoce *qué es* la cosa, y conoce verdaderamente la cosa, o bien no la conoce, y no comprende esa cosa. Por lo tanto, acerca de ella, no se da la verdad ni se equivoca. Y este es el motivo por el que Aristóteles, en el libro III *Sobre el alma* escribe que, como los sentidos son siempre verdaderos acerca de su propio objeto, así también el intelecto acerca de el *qué es*, en el sentido de que éste es su propio objeto. Y que el intelecto no se equivoca acerca de *qué es* no se da sólo en las substancias simples, sino también en las compuestas.

1908. Quomodo autem per accidens decipiatur aliquis circa quod quid est, considerandum est. Non enim decipitur quis circa quod quid est, nisi componendo, aut dividendo. Quod quidem in substantiis compositis contingit *dupliciter*. *Uno modo* per compositionem definitionis ad rem definitam, aut divisionem. Ut si aliquis diceret: "asinum esse animal rationale mortale"; aut: "homo non est animal rationale mortale", utrobique falsum est. *Alio modo* secundum quod definitio constituitur ex partibus, quae non sunt invicem componibiles: ut si quis assignaret hanc definitionem, "homo est animal insensibile". *Primo* igitur *modo* definitio dicitur esse falsa, quia non est huius. *Secundo modo* dicitur esse falsa per se, ut supra in quinto docuit philosophus.

1909. In simplicibus vero substantiis non potest esse deceptio circa quod quid est per accidens nisi primo modo: non enim eorum quod quid est, est compositum ex pluribus, circa quorum compositionem vel divisionem possit accidere falsum.

1910. *Et omnes adaptat quod dixerat de substantiis simplicibus ad principale propositum*: scilicet ad ostendendum quod verum magis est actu quam in potentia.

> [811] Et omnes sunt actu, non potentia. Generarentur enim utique et corrumperentur. Nunc autem ipsum ens non generatur, nec corrumpitur. Ex aliquo enim utique generaretur. Quaecumque igitur sunt quod vere esse quid et actu, circa haec non est decipi, sed aut intelligere, aut non. Sed quod quid est quaeritur de ipsis, si talia sint aut non.

Ostenderat quidem hoc circa composita, pro eo quod verum est circa compositionem et divisionem, quae actum designant: in substantiis vero simplicibus ex eo quod non est in eis falsum, sed tantum verum. Propter quod non sunt in potentia, sed in actu.

1911. Dicit ergo quod omnes substantiae simplices sunt actu entes, et nunquam entes in potentia: quia, si quandoque essent in actu, et quandoque in potentia, generarentur et corrumperentur:

1908. Ahora bien, se debe analizar de qué manera un individuo se equivoca por coincidencia acerca de *qué es*, en tanto que uno no se engaña acerca de *qué es* si no es componiendo o dividiendo. Y en las substancias compuestas esto sucede *de dos modos*. *De un modo*, con la composición de la definición con la cosa definida, o con la división. Por ejemplo, si uno dice "el asno es un animal racional mortal" o "el hombre no es un animal racional mortal", esto sería falso en ambos casos. *De otro modo*, en tanto que la definición está constituida de partes que no pueden estar juntas entre ellas. Como si uno elaborase esta definición: "el hombre es un animal insensible". Por lo tanto, *en el primer modo*, la definición se considera falsa porque no es de esta cosa. *En el segundo modo*, se considera falsa por sí, como el Filósofo ha explicado en su libro V.

1909. Sin embargo, en las substancias simples, no puede haber engaño por coincidencia acerca de *qué es*, si no es del primer modo. Pues su *qué es* no está compuesto por una multiplicidad de partes en relación a la cual en su composición o su división pueda darse la falsedad.

1910. Y aplica *lo que ha dicho acerca de las substancias simples a la tesis principal*, es decir, para demostrar que lo verdadero más está en el acto que en la potencia:

> [811] Y todas son en acto, no en potencia; de lo contrario, se generarían y se corromperían; ahora bien, lo mismo no se genera ni se corrompe, pues se generaría a partir de algo. — Así, pues, acerca de las cosas que son puro ser y actos no es posible engañarse, sino que o se piensa en ellas o no; lo que se busca acerca de ellas es su *qué es*, si son de tal naturaleza o no).

En efecto, el Aristóteles había mostrado tal afirmación acerca de las cosas compuestas, dado que lo verdadero trata sobre la composición y la división, que designan el acto. Al contrario, en las sustancias simples, en tanto que en ellas no hay falso, sino sólo verdadero; por eso, éstas no están en potencia, sino en acto.

1911. Aristóteles afirma, pues, que todas las substancias simples son en acto, y nunca son en potencia, pues si a veces estuvieran en acto y otras en potencia se generarían y corromperían.

sed hoc non potest esse, ut ostensum est: nam huiusmodi substantiae sunt formae tantum, unde etiam secundum se sunt entes; ens autem secundum seipsum non generatur neque corrumpitur. Omne enim quod generatur ex aliquo generatur: ens autem simpliciter inquantum ens, non potest ex aliquo generari. Non enim est aliquid extra ens, sed extra tale ens; utputa extra hominem est aliquod ens. Unde hoc ens potest generari secundum quid, sed ens simpliciter non. Id ergo, quod est ens secundum se, per hoc, quod ipsum est forma, ad quam sequitur ens, non est generabile. Unde non est quandoque in potentia, quandoque in actu.

1912. Et ideo, quia circa actum maxime consistit verum, quaecumque sunt talia, quae sunt solum in actu, et sunt id quod vere aliquid est, quia sunt quidditates et formae, circa ea non convenit decipi, aut esse falsum. Sed oportet ut intelligantur si mente attingantur, vel penitus non intelligantur si mente non attingantur.

1913. Sed quamvis in eis non contingat decipi secundum se, contingit tamen cum "quaeritur de eis quod quid est", scilicet si talia sunt aut non. Et sic contingit decipi in eis per accidens: utputa si quis quaerat de aliqua substantia simplici utrum sit ignis, aut substantia corporea, vel non: quia, si attribuitur ei esse substantiam corpoream, erit falsitas per accidens propter compositionem.

1914. Deinde cum dicit:

> [812] Esse vero ut verum, et non esse ut falsum, unum quidem est si componitur, verum; hoc autem, si non componitur, falsum. Unum autem, si vere ens, sic est. Si vero non ita, non est. Verum 1052a autem intelligere ipsa. Falsum vero non est nec deceptio, sed ignorantia: non qualis caecitas. Caecitas enim est ut utique si intellectivum omnino non habeat aliquis.

Pero esto no puedo ocurrir, como se ha mostrado, en tanto que tales substancias son sólo formas, y por esta razón existentes por sí. Y el existente por sí, ni se genera ni se corrompe, pues todo lo que se genera, se genera a partir de algo, sin embargo, lo existente sin más en cuanto existente, no puede ser generado a partir de otra cosa, en tanto que no existe nada fuera de lo existente, sino fuera de tal existente. Por ejemplo, más allá del hombre, hay algún existente. Por lo tanto, este existente se puede generar en relación a otro, pero lo existente sin más, no. Por lo tanto, aquello que es existente por sí, dado que es la forma a la cual sigue lo existente, no es generable. Y por eso no es a veces potencia y a veces acto.

1912. En consecuencia, así como lo verdadero consiste sobre todo en el acto, todo lo que es de ese tipo, o sea, sólo en acto, y son aquello que verdaderamente es alguna cosa, en tanto que son quididades y formas, son cosas acerca de las cuales no puede haber error o falsedad. Pero es necesario que o bien se comprendan, si la mente las alcanza, o que no se comprendan, si la mente no las alcanza.

1913. Pero a pesar de que en ellas no se dé la equivocación propiamente, es posible, sin embargo cuando "se busca acerca de ellas su *qué es*", esto es, si son tales o no. Y así en ellas la equivocación se da por coincidencia. Como cuando, sobre una substancia simple como el fuego, uno se pregunta si el fuego es una substancia corpórea o no, porque si se le atribuye el ser una substancia corpórea, será una falsedad por coincidencia a causa de la composición.

1914. Seguidamente, donde escribe

> [812] Y *ser*, considerado como lo verdadero, y *no ser*, considerado como lo falso, uno —lo verdadero—, se da si hay unión, y lo otro —lo falso—, si no hay unión. Y lo uno, si es verdadero existente, es de un modo determinado, y si no es de ese modo, no existe. Y la verdad equivale a pensar estas cosas; y aquí no hay falsedad ni engaño, sino ignorancia, pero no cual la ceguera; pues la ceguera es como si uno careciese en absoluto de la facultad de pensar.

Colligit quod dixerat de vero et falso tam circa composita quam circa simplicia; dicens, quod hoc ipsum esse quod significat veritatem, et non esse quod significat falsitatem (quia qui dicit, "homo est albus", significat hoc esse verum; qui dicit, "non est albus", significat hoc esse falsum): hoc, inquam, esse et non esse, *uno modo* dicitur, scilicet in compositione, scilicet quod est verum si componitur in re quod intellectus componit: falsum autem si non componitur in re quod intellectus componit, intelligens aut denuncians.

1915. *Alio* vero *modo* in rebus simplicibus verum est, si id quod "est vere ens", idest quod est ipsum quod quid est, idest substantia rei simplex, sic est sicut intelligitur: si vero non est ita sicut intelligitur, non est verum in intellectu. Et sic est verum intelligere ipsa, sed falsum non est ibi, neque deceptio, ut expositum est, sed ignorantia. Quia si non attingit ad quod quid est, penitus ignorat rem illam. In compositis autem potest unum scire, et circa alias proprietates eius decipi.

1916. Qualis autem ignorantia est, ostendit cum dicit, quod illa ignorantia non est talis privatio "sicut caecitas" quae est privatio potentiae visivae. Unde illa ignorantia similis caecitati esset, si aliquis non haberet vim intellectivam ad attingendum substantias simplices. Ex quo patet quod secundum sententiam Aristotelis humanus intellectus potest pertingere ad intelligendum substantias simplices. Quod videtur sub dubio reliquisse in tertio *de anima*.

1917. Deinde cum dicit:

> [813] Palam etiam et quia de immobilibus non est deceptio secundum quando, si quis putet immobilia, ut trigonum si non permutari putat, non opinabitur quandoque duos rectos habere, et quandoque non; permutaretur enim utique. Sed aliquid quidem, aliquid vero non; ut parem numerum primum esse nullum; aut aliquos quidem, aliquos vero non. Numero vero circa unum, nec hoc. Non 10 enim esse aliquem quidem, aliquem vero non, putabit; sed verum dicet, aut mentietur, semper sic se habente.

R*esume lo que ha dicho acerca de lo verdadero y lo falso*, tanto acerca de los compuestos, como acerca de los existentes simples. Aristóteles señala que el ser mismo significa la verdad, y el no ser significa la falsedad. Así como quien dice "el hombre es blanco" significa que eso es verdadero, mientras que quien dice "no es blanco" significa que esto es falso. Este ser y no ser, se dice, *en un sentido*, es decir en la composición, que es verdadero si en la cosa se compone aquello que el intelecto compone, y falso si en la cosa no se compone lo que ha compuesto el intelecto, alcanzando o enunciando.

1915. *En otro sentido*, sin embargo, existe lo verdadero en las cosas simples si "es verdadero existente", es decir, aquello que es el *qué es* mismo, esto es, la simple substancia de la cosa, existe del mismo modo que es pensada. Si, por otra parte, no existe tal como es entendida, entonces no hay verdad en el intelecto. Y así, lo verdadero es pensar los existentes mismos, pero ahí no hay ni falso ni equivocación, como se ha explicado, sino ignorancia. El hecho es que, si no se alcanza el *qué es*, el intelecto ignora totalmente esa cosa. Al contrario, en los compuestos, puede conocerse uno, y equivocarse acerca de sus propiedades.

1916. De qué ignorancia se trata lo explica donde afirma que esa ignorancia no es "cual la ceguera", que es la privación de la potencia visiva. Por eso, esa ignorancia sería similar a la ceguera si un individuo no tuviera la fuerza intelectiva para alcanzar las substancias simples. Eso hace evidente que, en opinión de Aristóteles, el intelecto humano conseguiría la intelección de las substancias simples. Lo cual parece haber dejado en duda en el libro III *Sobre el alma*.

1917. Seguidamente, donde escribe:

> [813] Y es claro también que acerca de las cosas inmóviles no hay engaño en cuanto al tiempo, si uno las considera inmóviles. Por ejemplo, si uno piensa que el triángulo no cambia, no pensará que unas veces tiene dos rectos y otras no (pues cambiaría); pero puede pensar que algo sí y algo no; por ejemplo, que ningún número par es primero, o que algunos sí y algunos no; pero en cuanto a lo que es uno numéricamente, ni esto; pues ya no pensará que alguno sí y alguno no, sino que se ajustará a la verdad o errará al pensar que siempre es de un modo determinado.

Inducit quoddam corollarium; dicens, quod ex dictis manifestum est, quod de immobilibus non est deceptio secundum quando. In contingentibus vero contingit decipi secundum quando, in his scilicet quae non semper sunt: utputa, si Socrates est sessurus, et hoc aliquis putet, potest aliquis decipi in eo quod putet eum sessurum quando non est sessurus; et similiter si putet eclipsim futuram quando non est futura. Sed in rebus immobilibus et quae semper sunt, non potest contingere nisi uno modo: scilicet si quis putet ea esse mobilia, et non semper esse: tunc enim decipitur in eis, sed non secundum quando. Et ideo dicit: si quis putet ea esse immobilia, non decipitur in eis secundum quando.

1918. Et hoc ideo dicit, quia si quis putat ea esse immobilia, non putabit ea quandoque esse et quandoque non esse, et sic non decipitur in eis secundum quando. Ut si quis putet triangulum non permutari, non opinabitur quod quandoque habeat duos rectos, quantum ad aequivalentiam, et quandoque non. Sic enim permutaretur et non permutaretur.

1919. Sed in rebus immobilibus convenit sub aliquo communi accipere aliquid, quod sic se habet, et aliquid quod non sic: puta sub triangulo aliquem aequilaterum, et aliquem non. Et convenit dubitari de numero pari, utrum nullus sit primus, vel aliqui sint primi, aliqui non. Numerus primus dicitur quem sola unitas mensurat. Unde inter numeros pares, solus binarius est primus, et nullus aliorum. Et circa unum numero in rebus immobilibus non convenit errare ac decipi, neque quantum ad hoc. Non enim in eodem numero potest aliquis putare aliquem sic se habere, et aliquem non sic. Unum enim numero non dividitur in multa.

Añade un corolario, señalado, como resulta claro de las consideraciones hechas, que acerca de las cosas inmóviles no hay equivocación en relación al cuándo. Sin embargo, es posible equivocarse en relación al tiempo en las cosas contingentes, es decir en aquellas que no existen siempre. Por ejemplo, si Sócrates va a sentarse, y uno piensa esto, alguien puede equivocarse en pensar que él va a sentarse cuando no se sentará. Del mismo modo, si se piensa que habrá un eclipse cuando no lo habrá. Pero en las cosas inmóviles que existen siempre, las cosas no pueden ser más que de un modo. Es decir, si uno sostiene que son móviles y no siempre existen, en este caso, ciertamente, se equivoca acerca de ellas, pero no en relación al tiempo. Y este es el motivo por el que dice: si uno sostiene que estas cosas son inmóviles, no se equivoca acerca de ellas en relación al tiempo.

1918. Aristóteles afirma esto porque, si alguno sostiene que estas cosas son inmóviles, no pensará que a veces existen y otras veces no existen, por lo cual, no se equivoca acerca de ellas en relación al tiempo. Por ejemplo, si uno sostiene que un triángulo no cambia, no pensará que a veces tenga dos ángulos rectos, o sea, equivalentes a ellos, y otras veces no los tenga, pues si así fuese, el triángulo cambiaría y no cambiaría.

1919. Sin embargo, en las cosas inmóviles es posible considerar, bajo un aspecto común, que alguna cosa está de este modo, y alguna cosa no está de ese mismo modo. Por ejemplo, en el concepto de triángulo es posible concebir que uno sea equilátero y otro no lo sea. Y en los números pares, es posible dudar si ninguno es primo, o si algunos números son primos y otros no. Se llama número primo a aquel que sólo es divisible por la unidad, por lo cual, entre los números pares, sólo el dos es primo, y ninguno de los otros. Y por eso, sobre aquello que es individualmente una cosa en las cosas inmóviles, es imposible errar o equivocarse, ni siquiera en relación a esto. Pues en aquello que es individualmente la misma cosa, uno no puede sostener que un individuo juzgue de un modo y otro no, en tanto que aquello que es individualmente uno no se divide en muchos.

Unde oportebit, quod simpliciter dicat verum vel falsum, cum illud unum numero semper similiter se habeat, nec sit in eo accipere diversitatem, neque quantum ad tempus, neque quantum ad supposita. Ex quibus apparet, quod verum est magis circa actum. Immobilia enim, inquantum huiusmodi, semper sunt actu.

Por eso, será necesario que diga simplemente lo verdadero o lo falso, desde el momento que aquello individualmente uno será siempre de modo similar, no es posible captar en eso una diversidad, ni en relación al tiempo, ni en relación a los supuestos. De estos razonamientos resulta claro que lo verdadero existe mayormente en acto, pues las cosas inmóviles, en cuanto tales, son siempre en acto.

BIBLIOGRAFÍA

Alberto Magno, *De quindecim problematibus*, 1270, Opera Omnia, XVII, Editio Coloniensis, ed. Albertus-Magnus-Institut Bonn, Münster 1951.

Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 1978

Aristóteles, *Ética a Nicómaco y Ética a Eudemo*, trad. Julio Pallí, Gredos, Madrid, 2008

Aristóteles, *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1970

Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 1994

Aristóteles, *Metafisica*, trad. Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2004

Aristóteles, *Metafisica*, trad. Enrico Berti, Bompiani, Milano 2016

Aristóteles, *Organon*, trad. Manuel Candel, Gredos, Madrid, 1982

Besso, G., Guagliumi, B., Pezzoli, F., "Accademia e politica attiva: le edizioni, le traduzioni e i commenti alla Politica di Aristotele in Italia nei secoli XV-XVI" in Lisi Bereterbide, Francisco (ed.), *Tradición clásica y Universidad*, Dykinson, Madrid, 2011.

Boyle, Leonard E., *The setting of the Summa Theologiae of St. Thomas*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Ontario, 1982.

Candel Sanmartín, Miguel "Introducción a los *Analíticos segundos*" in Aristóteles, *Tratados de Lógica, (Organon) II*, Gredos, Madrid, 2000, p.301.

Capua, Bartolomé, *Processus canonizationis S. Thomae Aquinas*, apud Prümmer, D. (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, E. Privat, Tolosa, 1911-1924;.

Cathala, M.R. et Spiazzi, R.M. "Introductio editoris" in Th. Aquinas, *In duodecim libros Metaphysicorum Arsitotelis*, Marietti, Taurini – Romae.

Cheneval, F. et Imbach, R. "Sul significato filosofico dei prologhi" in Tommaso d'Aquino *Prologhi ai commenti aristotelici*, Il melangolo, Genova, 1993.

Cos Joseph, "Evidences of St. Thomas's Dictating Activity in the Naples Manuscript of his «Scriptum in Metaphysicam» (Naples, BN VIII F. 16)" In *Scriptorium*, Tome 38 n°2, 1984.

Crowe, M.B., "Peter of Ireland Teacher of St Thomas Aquinas" on *Studies: An Irish Quarterly Review*, Vol. 45, No. 180, (Winter, 1956).

Cruz Cruz, Juan, "Ontología de la palabra" in Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, trad. Mirko Skarica, Eunsa, Pamplona, 1999.

Doig, James C., *Aquinas on Metaphysics. A historico-doctrinal study of the Commentary on the Metaphysics*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1972.

Duin, J.J., "Nouvelles précisions sur la chronologie du «Commentum in Metaphysicam» de S. Thomas" in *Revue Philosophique de Louvain*, Volume 53, Numéro 40, Louvain, 1955.

Emery, Gilles, "Breve catálogo de las obras de Santo Tomás" in Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p.355-439.

Eschmann, "Catálogo de las obras de Santo Tomás" in Weisheipl, James A., *Aquino*.

Forment, Eudaldo, *Santo Tomás de Aquino: Su vida, su obra y su época*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.

Galluzzo, Gabriele, "Aquinas's Commentary on the Metaphysics" in *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Amerini, Fabrizio et Galluzzo, Gabriele (eds.), Brill, Leiden-Boston, 2014.

García López, Jesús, *Metafísica tomista: Ontología, Gnoseología y Teología natural*, Eunsa, Pamplona, 2001.

García Yebra, Valentín, "Prólogo" *Metafísica de Aristóteles*, ed. Trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1970 .

Gauthier, Renè Antoin, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, L'antiquité classique, Lovaine, 1970.

Guidonis, Bernardo, *Legenda* apud Prümmer, D. (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, E. Privat, Tolosa, 1911-1924.

Helbing, Mario Otto, "Meser Chirico Strozzi e il paso mancante del nono libro della *Metafisica* aristotelica", in *Feconde venner le carte*, a cura di Tatiana Crivelli, Ed. Casagrande, Bellinzona.

Käppeli, Thomas, "Mitteilungen über Thomashandschriften der Biblioteca nazionale in Neapel. II. Ein Autograph des Metaphysikkomentars des hl. Thomas", *Angelicum*, X, Pontificia Universidad Santo Tomás, Roma, 1933.

Mandonet, Pierre, "Chronologie des écrits scripturaires de Saint Thomas d'Aquin" in *Revue Thomiste*, 34 (55):132, Toulouse, 1929, pp. 50-70.

Mandonnet, Pierre, O. P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin du XIIIe siècle*, Fribourg, Librairie de l'Université, 1899.

Mansion, Auguste, "Pour l'histoire du Commentaire de saint Thomas sur la Métaphysique d'Aristote", in *Revue néo-scolastique de philosophie*, 27ᵉ année, Deuxième série, n°7, 1925.

Molina Cantó, Eduardo, "Traducción y comentario en el medievo temprano: Boecio y el *De interpretatione*", in *Onomazein*, n. 6, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2001.

Monti, Zaccaria, *Vita Kyriaci Strozae auctor*, Apud Adrianum Perier, Ex Officina Plantiniana, Paris, 1604.

Moraux Paul. Gérard Verbeke, *Jean Philopon. Commentaire sur le De anima d'Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique. L'antiquité classique, Tome 38, fasc. 1, 1969.

Pedro le Chantre, *Verbum abbreviatum*, apud Migne, Jaques-Paul, *Patrologia Latina*, 205, 25.

Pelster, F, "Die griechisch-lateinischen Metaphysikiibersetzungen des Mittelalters" *Beumker Beitr*.

Porro, Pasquale, *Thomas Aquinas: A Historical and Philosophical Profile*, The Catholic University of America, Washington, 2016.

Reale, Giovanni, *Guía de lectura de la Metafísica de ristóteles*, Herder, Barcelona 2003

Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona 2007

Salman, D., "Saint Thomas et les traductions latines des métaphysiques d'Aristote" in *Archives d'Histoire Doctrinale Et Littéraire du Moyen Âge*, nº VII, Librairie J. Vrin, 1932.

Simonetti, Sergio, *L'anima in S. Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma, 2007.

Skarica, Mirko, "Introducción al comentario de Santo Tomás a *De interpretatione*" in Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, trad. Mirko Skarica, Eunsa, Pamplona, 1999.

Tocco, Guillermo de, *Vita S. Thomae Aquinatis*, apud Prümmer, D. (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, E. Privat, Tolosa, 1911-1924; fasc. 3.

Tolomeo de Lucca, *Historia ecclesiastica,* Muratori, Milano, 1724, lib. 22 cap.20.

Tomás de Aquino, *Expositio in libros Aristotelis de caelo et mundo*, ed. Marietti, Torino, 1955.

Tomás de Aquino, *Expositio in libros de generatione et corruptione*, ed. Marietti, Torino 1955.

Tomás de Aquino, *Expositio in libros Physicorum*, ed. Marietti, Torino 1955.

Tomás de Aquino, *Expositio libri peryermeneias,* ed. Marietti, Torino 1955.

Tomás de Aquino, *Sententia libri De anima*, ed. Marietti, Torino 1955.

Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, ed. Marietti, Torino 1955.

Tomás de Aquino, *Sententia super meteora*, ed. Marietti, Torino 1955.

Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, ed. Marietti, Torino 1955.

Tomás de Aquino, *Summa theologiae,* ed. Marietti, Torino 1955.

Tomás de Aquino, *Super De Trinitate,* ed. Marietti, Torino 1955.

Torrell, Jean-Pierre, *Iniciación a Tomás de Aquino: Su persona y su obra,* Eunsa, Pamplona, 2002.

Van Steenberghen, Fernand, "Le *De quindecim problematibus* d'Albert Le Grand" in Mélanges Auguste Pelzer, Louvain, 1947.

Weisheipl, James A., "Preface" in *Expositio libri Posteriorum Analyticorum Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*, trad. Larcher, Fabian R., Magi Books, Nueva York, 1970.

Weisheipl, James A., "The Commentary of St. Thomas on the *De caelo* of Aristotle" in Davies, Brian (ed), *Thomas Aquinas, Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Weisheipl, James A., *Tomás de Aquino, vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994.

Wippel, John F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America, Washington, 2000.

Wulf, Maurice de «Augustinisme et aristotélisme au XIIIe siècle. Contribution à la classification des écoles scolastiques», *Revue néo-scolastique*, 8e année, 30, 1901.

RIASSUNTO E CONCLUSIONI

Il commento di Tommaso al Libro VI della Metafisica si concentra, fondamentalmente, sullo studio di "come questa scienza dovrebbe investigare su ciò che esiste". Che è diviso in due questioni: (1) la caratterizzazione della prima filosofia come scienza, e (2) lo studio dei sensi dell'essere. Possiamo indicare che quest'ultima la considera la questione più importante, se teniamo conto che dedica il doppio dello spazio della prima nel commento.

Per quanto riguarda il modo di affrontare l'esistente, cioè la caratterizzazione della prima filosofia come scienza, Tommaso divide la spiegazione di Aristotele in due temi perfettamente differenziati: sottolineare che questa scienza si occupa di principi e cause; e spiegare come lo fa, in contrasto con le altre scienze.

Quindi, sottolinea che è necessario che questa scienza studi i principi e le cause degli esistenti. Anche le altre scienze si occupano delle cause e dei principi ma, nel caso di queste, sono validi solo per un settore dell'essere.

Per quanto riguarda questi principi, ci sono due possibilità: o sono sensibili e li acquisiamo attraverso i sensi, come accade nelle scienze naturali. O sono più semplici e prime, e li acquisiamo attraverso l'intelletto, come nel caso della matematica. La conoscenza sensibile è offerto ai sensi e, in effetti, sembra più vero per noi, mentre le conoscenze matematiche sono più semplici e primi in termini di natura.

Nel caso della metafisica, quando si studiano le cause e i principi degli esistenti in quanto esistenti, tali principi e cause saranno valide, non solo per un settore di ciò che esiste, ma per tutti quelli esistenti. Quindi, la metafisica, a differenza delle altre scienze, avrebbe come oggetto l'*ens qua ens*, e il "che cos'è" delle cose, con la quiddità (quidditas), che le altre scienze non trattano neanche. San Tommaso identifica questa quiddita con la definizione dell'oggetto della scienza. Le altre scienze non si concentrano sul cercare di chiarire che cosa sia esattamente il loro oggetto ma, o lo prendono da un'altra scienza, o considerano che è manifestato ai sensi, o semplicemente lo presuppongono, come se fossero fondati in quel momento.

In questo modo, Tommaso ha spiegato le somiglianze e le differenze tra la metafisica e le altre scienze, in termini di cause e principi. Una volta fatto, dovrebbe spiegare come la metafisica si occupa di questi principi e cause. Per questo, procede a collocare la prima filosofia nel suo posto corrispondente nel *corpus scientiarum* che lo stesso Aristotele aveva sviluppato, specialmente nei *Analitici secondi*, e che San Tommaso considera adeguato. Proprio questo modo di classificare le scienze si basa sul modo in cui i principi e le cause sono considerati da ciascuno di essi.

L'Aquinate segue Aristotele nel processo di riduzione per trovare il posto della prima scienza nella classificazione generale della conoscenza. Poiché gli antichi avevano considerato la fisica come la prima delle scienze, la spiegazione inizia mostrando, dal numero 1152, la differenza tra scienze naturali e scienze pratiche e determinando perché nessuna di esse corrisponde alla metafisica.

La scienza naturale non può corrispondere alla prima filosofia, perché si occupa di quelle cose che possiedono in sé il principio del movimento e del riposo. Pertanto, non si occupa dell'esistente senza altro, ma uno dei suoi generi e può essere scartato come la scienza che cerchiamo. Tuttavia, l'analisi delle scienze naturali è molto interessante per la caratterizzazione della prima filosofia, poiché scopriamo che condivide con ciò il fatto che si tratta di scienze che non sono attive o produttive. Le scienze naturali ovviamente non sono scienze produttive perché hanno il loro principio in quello che produce e non nel prodotto dell'arte. Allo stesso modo non possono essere scienze attive, perché dipendono in ultima istanza dalla libera elezione della volontà, nella proairesi.

La conclusione è che le scienze naturali, come tutte quelle che condividono queste caratteristiche, dovrebbero essere considerate una scienza teorica poiché specula su quelle esistenti in cui il movimento è possibile. Vale a dire, il suo vero oggetto sono le cose mobili che sono necessariamente definite con la materia. Per trovare il posto della prima filosofia, è necessario esaurire la descrizione delle scienze speculative, confrontandole con le scienze naturali. Le scienze speculative o teoriche dovranno essere classificate in base a definire il loro oggetto di studio in relazione al movimento e con la necessità o meno di quell'oggetto detto è definito insieme o separato dalla materia.

In questo modo, la fisica e tutte le scienze naturali si occupano di quelle cose che sono mobili e che hanno la materia sensibile nella loro definizione, cioè la fisica propriamente detta, le parti di animali e piante, e inoltre, sottolinea San Tommaso, lo studio dell'anima, che non può essere definita anche senza materia sensibile. La matematica, al contrario, sarà caratterizzata dal prendersi cura di quelle cose che sono senza movimento, senza entrare ancora a considerare se sono o no separabili. D'altra parte, se c'è qualcosa che è immobile, eterno e separabile dalla materia sensibile, non può essere considerato, secondo quanto è stato detto, né dalle scienze naturali né dalla matematica. Questo tipo di oggetti sono quelli della prima scienza, che precede la fisica e la matematica per riferirsi alle prime cause di quelle esistenti che sono fortiori innate. A questa scienza speculativa, che identifichiamo con la prima filosofia, che Aristotele chiama teologia. San Tommaso sottolinea che ci sono due ragioni per chiamare questa scienza "teológica": primo, perché se c'è qualcosa che possiamo chiamare divino, deve essere immobile e separato dalla materia e, quindi, cadrà nella considerazione di questa scienza. In secondo luogo, perché, secondo la classificazione delle scienze che Aristotele ha realizzato, questa sarebbe quella che ha una maggiore dignità tra i teorici, che a loro volta sono più degni delle pratiche. Pertanto, questa scienza riguarda le cose divine e può essere chiamata teologia.

Particolarmente interessante è la spiegazione che ci fornisce San Tommaso sulle ultime righe del primo capitolo. L'Aquinate sottolinea che la prima filosofia è universalmente comune a tutti gli esistenti, ma afferma che questo punto può essere messo in dubbio. Sottolinea che, se non c'è alcuna sostanza prima di quelli che esistono secondo la natura, di cui si occupa la fisica, allora questa sarà la prima scienza. Ma se c'è una sostanza con le caratteristiche sopra indicate, la filosofia sarà la scienza che dobbiamo considerare prima.

b) I sensi dell'essere

Come San Tommaso ha già indicato nel commento al Libro V, a partire dal Libro VI, Aristotele inizia a trattare le domande che sono proprie di questa scienza. Per iniziare, ricorda che "esistente" senza ulteriore (simpliciter), è un termine analogo che include quattro sensi fondamentali: (1) Quello che esiste per coincidenza; (2) l'esistente come vero in una proposizione e il non esistente come falso; (3) ciò che esiste come ciò che rientra nelle figure della predicazione; e (4)

ciò che esiste in potenza e in atto. Nel resto del Libro VI, Tommaso segue Aristotele nella sua analisi di ciascuno di questi sensi e determina se possono esserci scienza su di loro e se sono più o meno rilevanti per la prima filosofia.

a) Il primo dei sensi di cui si tratta riguarda *l'ens per accidens*, che noi traduciamo come "esistente per coincidenza". È necessario spiegare questa scelta dei termini, che non segue la consueta tradizione di *per accidens* tradurre la sua copia carbone italiana, "per accidente". Questa scelta nasce da una duplice motivazione: il primo è quello di evitare la confusione di questo *per accidens* ente con incidenti rispetto all'elemento sostanza. La seconda è che, anche se etimologicamente incidente è un termine che indica qualcosa che accade a qualcos'altro in iatliano, e specialmente in spagnolo ha ricevuto un enorme onere semantica relativa a ciò che accade per inciso. D'altra parte, il termine include l'idea coincidenza fondamentale che si tratta di due catene causali con le proprie relazioni causa-effetto che si intersecano in un determinato momento "per coincidenza". Abbiamo quindi scelto questa traduzione, perché sembra che chiarisce il significato di Aristotele senza contaminarlo con i significati della parola "incidente" potrebbe trascinare.

Quindi, ciò che esiste per coincidenza è, tra tutti i sensi, quello che meno ha il concetto di esistere. Pertanto, deve essere analizzato in primo luogo, per sapere se dovrebbe essere considerato o escluso nello studio della prima filosofia o di qualsiasi altra scienza. San Tommaso indica che il Filosofo fornisce due tipi di ragioni per escludere ciò che esiste per coincidenza di tutta considerazione scientifica. Ritiene che né nelle scienze pratiche né in quelle speculative ci sia spazio per lo studio di ciò che è dato nelle cose per coincidenza. Sviluppando i loro oggetti e ciò che è loro appropriato, accade semplicemente per coincidenza. In primo luogo, lo fa attraverso propri esempi di scienze pratiche e speculative: la costruzione della casa non si occupa di ciò che è dato in casa per coincidenza, come essere piacevole o spiacevole per coloro che vivono in essa. Allo stesso modo, lo studio del triangolo non riguarda se un legno o altro materiale possiede la forma e le proprietà del triangolo. In questo modo ci mostrano come, in effetti, le scienze ignorano ciò che accade nei loro oggetti per coincidenza.

b) Riguardo alla verità esistente della proposizione, Aristotele afferma che ciò che esiste significa la verità della proposizione e l'inesistente, la sua falsità. San

Tommaso sottolinea che, in effetti, quando rispondiamo a qualcosa che dice "non è", ciò che stiamo facendo è affermare che la proposizione è falsa, così come la concezione dell'intelletto che corrisponderebbe ad essa. Questo fatto si verifica solo in ciò che Tommaso chiama termini complessi, in cui è data la composizione o divisione, cioè quando si afferma che il predicato è o non è nel soggetto; cioè, si verifica solo nel processo. Questo tipo di esistenza non sarebbe dato nei termini "semplici", che non significano né il vero né il falso.

La comprensione, in effetti, svolge due funzioni distinte, una correlata ai termini semplici e l'altra relativa a quelli complessi. Il primo è chiamato "intelligenza dell'indivisibile" e consiste nella formazione di concetti di cose, comprendendo il loro "ciò che è". In questa funzione non si può dare il vero e il falso, perché non c'è né composizione né divisione. Un concetto che è appropriato o inappropriato alla realtà può essere acquisito, ma poiché non vi è alcuna attribuzione, la verità o la falsità non hanno posto. È l'altra attività dell'intelletto che compone e divide e ciò che è correlato a ciò che esiste come vero o falso.

Inoltre, San Tommaso sottolinea che il vero e il falso esistono solo nell'intelletto e nel discorso (*in mente*), ma non nelle cose (*in re*). Proprio questa composizione e divisione trattano gli scritti della logica e il *De anima*. Se il vero e il falso fossero dati nelle cose stesse, allora il vero e il falso sarebbero come un certo bene e un certo male nelle cose, una posizione che Aristotele scarta. Il bene e il male, che sono oggetti di appetito, esistono nelle cose.

Quindi, dato che questo tipo di esistenza è dato nel pensiero ma non nelle cose, è un esistente che può essere escluso dallo studio di questa scienza, come quello esistente per coincidenza. Tuttavia, questi sensi dell'esistente devono essere mostrati e trattati, così come le loro cause e principi indagati, al fine di fare uno studio sistematico su ciò che esiste. In questo modo, il Libro VI termina escludendo questi due sensi dall'esistenza dello studio di questa scienza, e lasciando dentro di sé gli altri due, cioè, ciò che è contenuto nelle categorie e la potenza e l'atto. Il primo di questi argomenti si occuperà di esso, come sappiamo, nei libri VII e VIII della Metafisica, restituendo in IX il concetto di Potenza e Atto.

c) Potenza e Atto

Come abbiamo sottolineato, i concetti di potenza e atto hanno un'importanza speciale nella metafisica di Aristotele e nell'analisi di essi che Tommaso ci dà. Questi concetti diventano, dopo un certo momento, gli elementi cardine del pensiero di Tommaso che sostituisce precedenti costruzioni metafisiche. L'importanza è chiara dalla la grande estensione del commento che San Tommaso dedica a questi concetti, circa il doppio del suo commento al Libro VI.

Dopo l'esposizione generale dei sensi di esistente fatti nel Libro VI, è stato stimato che due delle quattro iniziali cadono sotto la piena considerazione della metafisica. Il primo di questi è, come abbiamo detto, la sostanza e le sue categorie, che è stata spiegata in VII e VIII. Il secondo, che qui ci riguarda è il senso dell'esistente che è diviso in potenza, atto o operazione. Sebbene la potenza e l'atto siano termini che vengono presi dallo studio del movimento di oggetti, sono generalizzati per lo studio di ciò che esiste in generale. Studiando il suo significato nelle cose mobili possiamo arrivare alla conoscenza delle sostanze delle cose immobili. Per questo è necessario prima indagare sulla potenza, poi sull'atto e, in terzo luogo, sulla relazione tra potenza e atto.

I termini potenza e impotenza sono analoghi, cioè hanno una moltitudine di sensi correlati, escludendo anche quelli che sono semplicemente equivoci in cui la potenza è usata nel senso di somiglianza, come talvolta accade nella geometria. Per quanto riguarda la potenza, Aristotele spiega che il senso analogo, che è rilevante per ciò che stiamo studiando qui, è quello che considera la potenza come un principio. La potenza così considerata può essere un principio attivo o passivo. Seguendo l'esempio del movimento, la potenza attiva avrebbe ciò che è in grado di passare a qualcos'altro e passiva, quelle cose che sono in grado di essere mosse dagli altri. Tuttavia, sottolinea che la potenza passiva può essere ridotta a potenza attiva senza ulteriori indugi, perché la passione è causata dall'agente. Passivo e attivo potrebbero essere considerati uno e lo stesso potere se guardiamo al rapporto tra i due, sebbene siano diversi in relazione al soggetto di cui sono predicati, perché qualcosa soffre sempre in virtù di qualcos'altro, e se soffre in virtù di se stesso , questo succede per accidens.

Il concetto di atto è presente in un modo o nell'altro nella maggior parte dei

filosofi del mondo antico. Tuttavia, pensatori come i megarici avevano ridotto la nozione di potere all'atto stesso, affermando che le cose hanno davvero potere solo quando sono in atto. Questo approccio sarebbe in linea con l'idea che tutto accade a causa di una competizione di cause necessarie che, alla fine, tutto accade per necessità. Da questo approccio, tuttavia, vengono seguite importanti assurdità, come la possibilità di esercitare un'arte che non è precedentemente posseduta e che, inoltre, cessa di possedere quando il prodotto di quell'arte è finito. E sembra chiaro che un'arte o una scienza possono essere persi perché sono dimenticati o perché alcune malattie causano la perdita del suo possessore, ma non per il semplice fatto di non essere esercitati nel presente. Pertanto, la potenza e l'atto devono essere diversi, mentre questo tipo di posizione li rende uguali.

Riguardo alla privazione della potenza, o dell'impotenza, il commentario afferma che possono essere descritte due diverse forme o significati di impotenza. Il primo si verifica nei casi in cui l'oggetto non può possedere il potere di cui si parla in alcun modo, come quando diciamo "la pietra non ha il potere di vedere". Il secondo uso della privazione o dell'impotenza, si verificherebbe in quegli oggetti in cui questo potere è dato ma non trovato di fatto, perché o non ancora soddisfa le caratteristiche necessarie, o è stato perso per caso. Allo stesso modo la privazione dei poteri può essere parziale o completa, come quando consideriamo che qualcuno non vede o non cammina bene.

Oltre a quanto è stato detto, i poteri possono essere considerati diversi l'uno dall'altro, a seconda dei soggetti in cui sono in grado di dividersi quindi tra poteri razionali e poteri irrazionali. I primi si trovano in esseri animati che sono composti da corpo e anima e che possiedono un'anima razionale. In questi, i principi di azione sono chiaramente diversi da quelli delle cose inanimate, che corrispondono ai poteri irrazionali. Pertanto, all'interno dei poteri razionali sarebbero tutti collegati alle arti produttive, così come tutte le scienze, che sono, in un certo modo, poteri.

La caratteristica fondamentale di questi poteri razionali, che costituisce la differenza con quelli irrazionali, è che nei primi "si trovano gli opposti". Vale a dire, mentre i poteri irrazionali sono in grado di produrre un unico effetto, quelli razionali possono anche produrre anche il contrario. I poteri razionali hanno una concezione della cosa che risiede nell'anima e la stessa nozione spiega la cosa e la

sua privazione. Tutta la scienza possiede, prima di tutto, i poteri che sono il suo oggetto e, successivamente, i suoi opposti. Quindi, chi possiede la scienza medica è in grado di causare non solo la salute, che è caratteristica di questa scienza, ma anche il suo opposto, la malattia; o il grammatico che è in grado di scrivere correttamente o, se lo desidera, in modo errato.

Una volta che ha affrontato il potere, il commentario discute profondamente dell'atto. Anche se sarebbe probabilmente più opportuno spiegare entrambi i concetti nell'ordine opposto, San Tommaso sta seguendo il testo sviluppato da Aristotele. Per parlare dell'atto è necessario spiegare, prima di tutto, qual è l'atto, e anche quando diciamo che qualcosa è in potenza verso un atto.

Il concetto di atto, come quello del potere, è preso dalla descrizione del movimento e si estende alle cose immobili. In realtà, è il potere che viene detto in relazione all'atto, quindi, nello studio delle cose che si muovono, è sempre prima l'atto che percepiamo e quindi il potere. Verso la fine del commento su IX, San Tommaso studierà la relazione tra potere e atto, non dal punto di vista delle cose mobili, ma da quello di tutte le cose che possono essere in atto e potenziali.

San Tommaso sottolinea che sembra chiaro che "esiste un atto in cui la cosa esiste, ma non nello stesso modo di quando è in potenziale". Invece di fornire una definizione, Aristotele suggerisce che possiamo accedere al significato dell'atto per analogia, poiché l'atto appartiene alle nozioni che sono trascendentali richiederebbe una regressione all'infinito da definire. Tuttavia, attraverso particolari analogie possiamo arrivare alla conoscenza di ciò che sono l'atto e il potere. In questo modo Aristotele propone gli esempi di potere e azione che sono diventati classici: il legno in cui la scultura è in potenza, la relazione che esiste tra il costruttore e quello che ha la possibilità di costruire, tra il risveglio e l'addormentato o tra quello con gli occhi chiusi e quello che sta guardando. In tutto questo ci rendiamo conto che uno è l'atto e l'altro potenza e "siamo in grado di raggiungere una conoscenza di ciò che è l'atto e il potere".

d) Energeia teleia

Vale la pena insistere sull'importanza capitale che il concetto di atto perfetto ha in Aristotele. Certamente questo concetto viene dall'analisi del movimento e

dei processi. Comprendiamo tutti che viaggiare è il movimento che ci porta ad essere in un luogo, che la costruzione è il processo che finisce nella casa già finita, o che crescere finisce nel diventare adulto. Da queste considerazioni Aristotele scopre gli atti che non sono dispiegati nel tempo, come gli altri, a meno che *per accidens*. Per esempio, quando arriviamo a comprendere un testo in una lingua straniera, il processo di decifrazione finisce quando siamo in grado di capire, ma non finisce quello dell'intelletto: quando questo secondo sorge, rimane -diciamo- in sé e immobile; capiamo e continuiamo a capire. Con gli esempi di Aristotele, vediamo un oggetto e continuiamo a vederlo in modo identico e invariabile; se c'è il tempo lo è per caso: c'i sono processi corporei o movimento della Terra, ma il vedere rimane in sé.

Dalla scoperta di quegli atti perfetti, Aristotele estende quella visione alla sostanza: le cose sono il suo atto, la sua enérgeia teleía, perché non sono processi. L'ontologia dello Stagirite non è un'ontologia processuale, ma un'ontologia dell'atto: la vita di questo animale - sii Bucefalo - è la stessa e identica a se stessa dall'inizio della vita di quell'animale fino alla sua morte. Pertanto, l'anima è definita come il primo atto del corpo capace di vivere. E succede anche con tutte le sostanze sussidiarie: quel tavolo, la sua forma-atto, rimane in se stessa, senza movimento o processo, finché esiste.

E per concludere, aggiungiamo che, poiché Tommaso d'Aquino sostiene che la materia è anche parte della sostanza, per lui ogni sostanza sarebbe l'unione di una materia vicina (questo corpo organico) e la sua forma, che sarebbe un atto perfetto, l'energeia teleía di Aristotele, il modo di vivere o di essere tavolo o casa.